PROCLUS LE PHILOSOPHE

COMMENTAIRE

SUR LE

PARMÉNIDE

SUIVI

DU COMMENTAIRE ANONYME SUR LES VII DERNIÈRES HYPOTHÈSES

TRADUIT POUR LA PREMIÈRE FOIS EN FRANÇAIS

ET

ACCOMPAGNÉ DE NOTES, D'UNE TABLE ANALYTIQUE DES PARAGRAPHES,
ET D'UNE TRADUCTION DE DAMASCIUS

LA VIE D'ISIDORE OU HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

PAR

A.-ED. CHAIGNET

RECTEUR HONORAIRE

CORRESPONDANT DE L'INSTITUT

« La Philosophie entière n'est autre chose que l'étude des déterminations de l'unité. »

HEGEL, *Philosophie de la Religion.*

TOME TROISIÈME

AVEC UN AVANT-PROPOS ET L'ÉLOGE DE L'AUTEUR

PAR

J.-A. HILD

Doyen de la Faculté des Lettres de l'Université de Poitiers

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1903

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Les Principes de la science du Beau, A. Durand, 1860, Paris, un vol. in-8..... 7 50
(Mention honorable de l'Académie des Sciences morales et politiques).

De la Psychologie de Platon, A. Durand, 1863, Paris, un vol. in-8..... 7 50
(Couronné par l'Académie Française).

Vie de Socrate, Didier, 1866, Paris, un vol. in-18..... 3 50
(Mention très honorable de l'Académie des Sciences morales et politiques).

La Vie et les Écrits de Platon, Didier, 1871, Paris, un vol. in-18.
(Couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques)..... 4 »

Pythagore et la Philosophie Pythagoricienne, Didier, 1873, Paris, 2 vol. in-8..... 12 »
(Couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques).

Le même ouvrage, 2e édition, 2 vol. in-18..... 7 »

Essai sur la Psychologie d'Aristote, Hachette et Cie 1881, Paris, 1 fort vol. in-8..... 10 »
(Couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques).

De versu Iambico, A. Durand, 1863, Paris, 1 vol, in-8..... 3 »

Des formes diverses du chœur dans la Tragédie grecque, 1865, brochure..... 1 50

Théorie de la déclinaison des noms en grec et en latin, E. Thorin, Paris, un vol. in-8..... 4 »

Essais de métrique grecque, Vieweg, 1887, Paris, un vol. in-8. 4 »

La Philosophie de la science du langage, Didier, 1893, Paris, 1 vol. in-18..... 3 50

La tragédie grecque, Didier, 1877, Paris, 1 vol. in-18..... 3 50

La Rhétorique et son histoire, Vieweg, 1888, un fort vol. in-8. 10 »

Histoire de la Psychologie des Grecs, Hachette et Cie 1887-1892, Paris, cinq vol. in-8..... 37 50

Les Héros et les Héroïnes d'Homère, Hachette et Cie, 1894, Paris, 1 vol. in-8..... 7 50
(Couronné par l'Académie Française).

Damascius, *Problèmes et solutions sur les Premiers principes* traduits pour la première fois, Ern. Leroux, 1898, Paris, 3 vol. grand in-8..... 36 »
(Couronné par l'Académie Française).

Poitiers. Imp. L'UNION

AVANT-PROPOS

Nous déférons au désir de Madame veuve Chaignet, qui entend demeurer par delà la tombe la compagne dévouée de son mari et la fidèle exécutrice de ses volontés, en expliquant comment ce troisième et dernier volume de la traduction du *Commentaire sur le Parménide* a mis deux ans pour arriver au jour et quels soins pieux ont été donnés à cette publication par notre collègue et ami, M. E. Ernault, professeur de littérature grecque à la Faculté des Lettres de Poitiers.

Lorsque la mort frappa notre vénéré recteur en plein travail, le tome II venait de paraître ; le III^e^ était entièrement achevé, fixé dans tous les détails, de cette écriture nette, serrée et presque sans ratures où se réflétait un esprit singulièrement puissant, laborieux et épris de clarté. Peu s'en fallut cependant que l'œuvre ne restât pour toujours incomplète. Pendant des mois le manuscrit traîna dans les tiroirs d'un imprimeur qui se réservait ce gros travail pour la morte-saison ; et cette saison allait s'ouvrir quand un incendie détruisit en

partie l'imprimerie. Le manuscrit fut retrouvé à grand peine, sous un amas de papiers à demi brûlés ou noyés; puis il dut attendre que l'immeuble fût reconstruit et eût changé deux fois de propriétaire.

Heureusement que l'œuvre était de celles qui ne sont pas d'actualité pressante ! N'avait-elle pas attendue douze cents ans pour passer du grec en latin? Quatre siècles encore ne s'étaient-ils pas écoulés avant que l'obstiné labeur de Chaignet, qui mettait une sorte de coquetterie à creuser les plus obscurs problèmes de la métaphysique grecque, s'attaquât à une traduction française, la seule qui ait été tentée en langue moderne ?

Pour le surplus, Madame Chaignet pouvait s'en remettre à la science et au dévouement de M. Ernault. Notre collègue devait être mieux qu'un collaborateur, aussi compétent que dévoué ; pour mener à bonne fin la lourde tâche, ingrate pour tout autre que pour l'auteur lui-même, qu'on réclamait de son obligeance, il se souvenait qu'il avait hérité de la chaire où, avant de devenir notre Recteur, Chaignet s'était illustré par vingt ans de travaux et d'enseignement. Il se souvenait aussi qu'à ses débuts, il eut la chance de trouver dans l'administrateur un juge bienveillant et, plus tard,

dans l'homme d'études un ami sympathique. Le tête à tête posthume avec l'ouvrage du maître qui aimait à l'initier à ses travaux et, le cas échéant, à en élucider avec lui certains points difficiles, allait lui faire continuer l'intimité cordiale des discussions de philologie et de linguistique ; il revivait ainsi les heures précieuses où ces deux esprits, si bien faits pour s'entendre sur le terrain de l'érudition subtile et exacte, s'entendaient mieux encore dans le désir d'honorer l'Université de Poitiers et d'y faire prospérer les nobles études d'Enseignement supérieur.

Si le doyen de la Faculté des Lettres a l'honneur non pas seulement d'écrire ici ces lignes, mais d'y joindre l'éloge qu'il prononça à la séance solennelle de l'Université, quelques mois après la mort de Chaignet, c'est aussi à la veuve de l'illustre défunt qu'il en est redevable. Femme de cœur et de sereine intelligence, elle a pensé qu'ainsi présenté, ce volume serait à la fois un hommage plus complet à la mémoire de l'homme dont elle porte le deuil avec une juste fierté et un témoignage des liens d'affectueuse estime qui le rattachaient à notre Faculté, pour l'illustration de laquelle il a tant travaillé.

Poitiers, le 3 Mars 1903. J.-A. HILD.

A. Ed. CHAIGNET

(1820-1901)

Éloge prononcé à la Séance solennelle de la rentrée de l'Université de Poitiers

Par M. J. A. HILD

Doyen de la Faculté des Lettres.

Le 3 mars 1901 mourait, après une courte maladie, à l'âge de près de 82 ans, M. Chaignet, recteur honoraire, ancien professeur et doyen de la Faculté des Lettres, que pendant seize ans il avait illustrée par ses travaux et son enseignement, à laquelle, jusqu'au dernier jour, il avait continué de marquer la plus vive sympathie. Tout le monde universitaire de Poitiers a présent encore à la pensée le témoignage éloquent que M. le Recteur Cons, avec la compétence que donne le maniement des mêmes affaires, rendit sur la tombe entr'ouverte à l'administrateur, à l'homme politique, au savant dont notre Université déplorait la perte. Cette image, tracée sous le coup de l'émotion récente, est complète ; de la personnalité qu'elle a fait revivre, je ne veux retenir pour ma part que quelques traits saillants, ceux par lesquels Chaignet s'impose à notre admiration comme un de nos anciens les plus glorieux, la somme surprenante de ses travaux dans le domaine de l'antiquité grecque, son action aussi féconde qu'énergique sur le développement de notre enseignement supérieur.

C'est en 1868 qu'il nous arriva, dans la pleine force de l'âge, après 23 ans passés dans l'enseignement secondaire au Prytanée militaire de la Flèche ; il y

avait débuté comme répétiteur, il en sortait professeur de première classe, ayant franchi par un avancement rapide, qui atteste l'estime où le tenaient ses chefs, toutes les étapes de sa carrière. Nos Facultés des lettres et des sciences n'étaient guère alors ce que nous les voyons aujourd'hui : les étudiants y étaient rares, recrutés presque exclusivement parmi les répétiteurs du lycée local. Si nous en croyons la chronique scolaire de ces temps, médisante comme toutes les chroniques mais en somme véridique, le zèle était en rapport avec le nombre de ceux que j'ose à peine appeler des travailleurs. Et les professeurs, même les mieux trempés, subissaient l'influence du milieu. Ils faisaient beaucoup d'examens, beaucoup moins cependant que leurs collègues d'aujourd'hui ; pour le surplus, ils vivaient un peu en chanoines de l'Université, préoccupés avant tout de leur prédication hebdomadaire, je veux dire du cours public. Les grâces féminines ayant place privilégiée dans l'auditoire, ils savaient charmer les fidèles par des leçons de savoir aimable et facile, propres à mettre dans la monotonie de l'existence provinciale quelques heures de distraction intelligente bien plus qu'à renouveler et faire avancer la science. C'était l'âge d'or de l'éloquence académique, appelée aussi démonstrative, non par antiphrase comme on pourrait le croire, puisqu'elle ne démontre rien, mais parce qu'elle n'est le plus souvent qu'une démonstration sans portée. L'administration favorisait du reste ce vague dilettantisme, qui avait la prétention de concilier la faconde d'un Laharpe avec le savoir encyclopédique d'un Pic de la Mirandole. Ses nominations, pour la plupart, proclamaient qu'un candidat à une chaire de Lettres devait être apte à enseigner n'importe quoi ; dans ce temps là, nommé en Littérature étrangère, quoiqu'il ne sût (il les savait fort bien d'ailleurs) que les langues française, grecque et latine, un homme d'esprit pouvait se présenter au doyen d'une Faculté, en déclarant que son

principal titre à la chaire était d'être étranger à cette littérature.

Chaignet, dans sa solitude du Prytanée, avait contracté des habitudes de science sérieuse et solide : en entrant dans les Facultés, il lui répugnait autant de la rabaisser au niveau d'une vulgarisation facile que de l'abandonner tout à fait pour un repos déguisé. Devenu docteur avec une thèse de métrique grecque et latine et une étude approfondie de la Psychologie de Platon qui lui valut son premier prix à l'Institut où il devait en remporter tant d'autres, il n'échappa pas à la destinée commune : Il fut nommé professeur de littérature française. Mais il put faire, avec un de ses collègues, un échange qui profita à tous les deux ; dès lors il se voua sans interruption ni changement à ses travaux de littérature ancienne. Dans ce vaste domaine, son choix s'était fixé depuis longtemps déjà sur la région la plus belle, sur celle des Lettres grecques, dont la Littérature latine n'est trop souvent qu'un reflet. Sans doute, de l'hellénisme il aimait à la fois la poésie enchanteresse et la subtilité ardue, le sens exact du réel et les aspirations puissantes vers l'idéal, la proportion harmonieuse et la libre fantaisie. Cependant la littérature pure le charmait moins que la spéculation philosophique ; et même il lui préférait les sévères recherches de la linguistique et de la grammaire comparée. Il n'a laissé que deux ouvrages à proprement parler littéraires qui ne sont pas ses meilleurs : une *Etude sur la Tragédie grecque*, et, vers la fin de sa vie, une monographie sur les *Héros et les Héroïnes* d'Homère, où il y a plus d'érudition que de sens littéraire.

Il semble que Chaignet professeur ait eu moins encore le goût de l'histoire ; tout en les appréciant chez les autres, il ne s'est jamais piqué ni de méthode, ni d'esprit historiques. Au début d'un de ses derniers ouvrages, ayant une occasion toute naturelle de délimiter les domaines de la légende et de l'histoire, il se

borne à faire sienne la parole célèbre d'Aristote, un de ses maîtres favoris : *La poésie est plus sérieuse et plus philosophique que l'histoire.* S'il délaissa toujours celle-ci de propos délibéré, s'il traita de préférence la poésie comme un objet de pure érudition, c'est qu'en réalité, à ses yeux, le contingent ne valait que parce qu'il menait à l'absolu : volontiers il eût contemplé les œuvres léguées par le passé du haut de la constellation de Sirius ; la politique seule et l'administration eurent le pouvoir de le faire descendre sur la terre. Il fut avant tout un esprit philosophique, et l'amour de la philosophie des Grecs, il le puisa dans cette conviction, fondée sur d'incessantes recherches, qu'elle avait pénétré plus avant que toute autre la raison suprême des choses. Il en fit la passion dominante de sa vie jusqu'au dernier jour ; il lui sacrifia la littérature ou plutôt il ne vit dans la littérature qu'une variété de la philosophie, un prétexte à faire de la métaphysique : la métaphysique en échange lui apporta ses plus beaux succès d'érudit et de penseur.

Sans négliger la culture de quelques étudiants qui venaient s'asseoir sur nos bancs pour se préparer au professorat, il fut surtout le travailleur solitaire, *l'autodidacte* comme disaient les Grecs, qui s'instruit lui-même en instruisant les autres et qui, dans la poursuite des plus difficiles problèmes, conquiert, avec l'estime des spécialistes, la satisfaction de sa propre intelligence. Quand il enseignait, c'était pour essayer le livre médité sur quelques auditeurs, pour en élaborer, dans une sorte de lutte avec lui même et avec les autres, la forme la plus expressive et la plus claire. Là est le secret de ce style précis sans sécheresse, de cette documentation érudite sans pédanterie qui caractérisent les ouvrages issus de son enseignement. Chez Chaignet, nulle ostention oratoire, nul sacrifice aux grâces légères qu'aimaient alors les professeurs à la mode, mais une phrase pure et nette qui détachait les idées en relief, une disposition

harmonieuse qui saisissait le lecteur sans l'éblouir.

En même temps qu'il accordait son attention la plus pénétrante aux idées, Chaignet, à la façon des grands érudits de la Renaissance dont il renouvelait la tradition, s'attachait à surprendre les secrets intimes de la forme qui en doublait la valeur. Il se rendait compte que si, dans cette merveilleuse littérature des Grecs, la beauté de la phrase était déterminée et comme circonscrite par la force et la justesse de la pensée, celle-ci recevait en retour de la langue elle-même, du vocabulaire riche et expressif, de la métrique flexible et harmonieuse, des groupements syntaxiques si curieux dans leur variété inépuisable, un éclat et une vigueur qu'on chercherait vainement ailleurs. Aussi voulut-il, avec une conscience rare, ne laisser aucune partie, surtout les plus spéciales et les plus ardues de sa matière, sans l'éclaircir pour lui-même en la précisant pour ses disciples. Il étudia avec ardeur les premiers qui firent de la languistique comparée ; il alla à l'école de Bopp et apprit le sanscrit ; il s'absorba dans des spéculations indianistes de Max Müller et y chercha la philosophie du langage ; il se fit grammairien à la suite de Curtius et formula une théorie de la déclinaison des noms en grec et en latin. Frappé par l'œuvre des rhéteurs anciens, qui avaient forgé la langue oratoire, il voulut écrire leur histoire, moins pour leur rendre hommage que pour s'expliquer leur action : c'est-à-dire qu'il scruta successivement les lois générales de l'idiome qui avait sa prédilection raisonnée ; il en explora les sources lointaines et en décomposa les éléments ; il en définit les raffinements et les artifices, afin de faire comme la théorie complète de l'admiration qu'il lui inspirait.

La science de Chaignet était en possession de tous ses instruments et maîtresse de son sujet, lorsqu'il quitta le professorat pour l'administration : il avait alors soixante ans, l'âge où pour le plus grand nombre de nous sonne l'heure du repos, sinon de la

retraite Ce n'est pas sans hésiter longuement, douloureusement même, je le sais, qu'il s'arracha à une chaire dont il avait su faire, pour sa personnalité pensante et enseignante, le plus beau, le plus envié piédestal. Il existe de lui un mot vigoureux et net par lequel il traduisit, dans une circonstance solennelle, et le regret des glorieux loisirs auxquels il renonçait et l'hommage à la fonction du professorat qui était à ses yeux la grande noblesse... universitaire. Parlant ici même de M. Aubertin qu'il remplaçait à Poitiers et qui préféra au rectorat de Nancy une chaire à la Faculté de Dijon, il disait de son prédécesseur, en y insistant, qu'il allait *remonter dans sa chaire*. Cette profession de foi du premier jour avait, dans la bouche de Chaignet, la valeur d'un programme. Elle explique pourquoi, pendant trois années consécutives, dans ses discours de rentrée, il étala devant l'opinion la tâche de notre enseignement supérieur, afin d'obtenir pour lui les agrandissements et les embellissements dignes de son rôle social et propres à assurer son avenir. Pour la même raison il prononça, après la mort d'A. Dumont, le plus bel éloge peut être qui ait consacré la mémoire de ce réformateur de notre enseignement supérieur. Ce fut la grande déconvenue de sa carrière de n'avoir pu persuader à ses amis du Conseil municipal de Poitiers, à une époque où le concours de l'Etat nous était largement assuré, que le palais Universitaire, dont il décrivait d'avance les splendeurs, n'était pas un acte ruineux de complaisance pour l'Université, mais une très bonne affaire pour la ville elle-même. Il ne se consola jamais de son échec : même quand, huit années plus tard, on reprit sur des plans plus modestes et dans des conditions moins favorables, l'œuvre d'abord brutalement repoussée, il y eut dans sa satisfaction une sorte de regret boudeur, le ressentiment un peu aigri de l'inventeur qui ne voit réaliser son rêve que défiguré et gâté. Quoique nous ayons aujourd'hui toute sorte de raisons pour ne pas partager cette apprécia-

tion sévère, nous rendrons hommage à la conviction qui la lui a inspirée ; et même nous dirons, si nous voulons être justes, que les prodigalités dont on lui faisait un grief, eussent été un bon placement, consenties à l'heure propice ; sans coûter plus cher, elles nous eussent épargné des années d'attente, des inquiétudes aussi qui n'ont pas toujours été chimériques.

Cependant Chaignet, avec une ardeur tranquille et une infatigable persévérance, continue pendant douze ans à fortifier, à étendre, à glorifier l'Enseignement supérieur dans le vaste ressort dont il avait la charge. Il s'attache à favoriser toutes les initiatives utiles, à distinguer, avec une rare sûreté de coup d'œil, tous ceux de ses professeurs qui savent prendre de la peine et réaliser un progrès. S'il n'est pas expansif (la nature l'avait ainsi formé), dans l'expression de son estime, peu prodigue d'éloges, plus avare encore de promesses faciles, il n'en a que plus d'autorité pour obtenir en haut lieu, pour ses collaborateurs, les encouragements et les récompenses qu'il croyait mérités. Et tout en apportant à son rôle d'administrateur une compétence et une activité exemplaires, il trouve du temps pour terminer les grands travaux dont il avait emporté avec lui les matériaux, amassés en quarante années de professorat. C'est alors que parurent et la *Psychologie d'Aristote* et *l'Histoire de la Psychologie des Grecs* œuvres considérables, pleines de choses, soignées de forme, qui auraient suffi à remplir la vie d'un travailleur et qui ne sont cependant que la moitié à peine de sa tâche totale. Comment ne pas répéter, quand nous mesurons l'étendue d'un tel effort, l'éloge qu'au jour de son décès lui décerna le plus compétent des juges, **M.** Liard, directeur de l'Enseignement supérieur, quand il déclarait « éprouver pour l'énorme et utile labeur de Chaignet une véritable admiration. »

Ajoutons que pour bien apprécier ce labeur, il ne suffit pas de l'envisager en lui-même et dans sa valeur scientifique ; il faut en souligner aussi le désintéres-

sement. Personne n'ignore que les travaux d'érudition pure non-seulement n'enrichissent jamais ni éditeurs, ni auteurs, mais qu'ils sont le plus souvent, pour ceux-ci surtout, des objets d'un luxe onéreux, des occasions de dépenses qui montent avec la grosseur et le nombre des volumes. Et de fait pour Chaignet, ces dépenses ont été considérables. Il s'en expliquait, dans une heure d'intimité, avec son panégyriste d'aujourd'hui : « Le sort, disait-il moitié souriant, moitié mélancolique, m'a refusé des enfants, je n'ai ni fille à doter ni fils à établir. Mes enfants seront les livres où je tâche de mettre le meilleur de ma pensée et de mon activité. N'est-il pas naturel que j'y mette aussi le prix, afin qu'ils durent et qu'ils me fassent survivre ? N'est-ce pas la bonne manière de ne pas mourir tout entier ! »

C'est en septembre 1890 que notre recteur fut admis à la retraite : il venait d'entrer dans sa 72e année. Pour tout autre, après une existence aussi remplie, c'eût été le commencement du complet repos ; mais Chaignet était de la race de ceux qui ne se reposent jamais ici-bas, parce que, comme disait le grand janséniste Arnault, ils ont devant eux l'éternité pour se reposer. Il y eut à peine un changement dans son existence ; avait-il d'ailleurs changé davantage, alors qu'il avait passé de la Faculté au Rectorat ? C'est qu'à ses yeux la pensée théorique ne valait que par l'action dont elle était la semence et la raison d'être ; et l'action pédagogique ou scientifique donnait sa forme définitive à la pensée Les heures que désormais il va cesser de consacrer à la paperasserie administrative, dont il ne paraît jamais avoir été enthousiaste, il allait les employer tout entières à converser avec ses chers anciens. En le détachant de la réalité qu'un esprit de sa trempe avait le droit de trouver bien misérable souvent et surtout bien tyrannique, la retraite lui apporta la sérénité sans lui rien prendre de sa vigueur.

Ceux qui ont eu la bonne fortune de le fréquenter

durant ses dernières années, étaient surpris autant que charmés de le trouver aussi cordial et bon que naguère il leur était apparu grave jusqu'à la sévérité. On se rendait compte enfin (ses familiers le savaient depuis longtemps déjà), que l'administrateur, obligé de se mettre en garde contre les intrigues et la flatterie, afin de garder intactes sa liberté et sa clairvoyance, avait volontairement pris un masque, et que même il se défendait avec d'autant plus de vigilance qu'au fond il se sentait plus accessible. Désormais sa gravité pouvait sans inconvénient se tempérer d'un sourire. Elle ne s'était d'ailleurs jamais interdit une ironie discrète et toute socratique, comme il était naturel pour un disciple des Grecs. Rien de plus vivant, de plus alerte, de plus instructif que la conversation de ce vieillard, demeuré robuste d'intelligence autant que de corps, qui continuait de suivre, avec une attention où l'on sentait la flamme intérieure, le spectacle de cette Université de Poitiers à laquelle il avait donné le meilleur de sa vie, avec laquelle il s'était en quelque sorte identifié. Avant toutes choses, il s'intéressa aux efforts de ceux qui continuaient son œuvre par la parole et par la plume, heureux de tout ce qui grandissait le prestige de nos institutions d'enseignement supérieur, trouvant des formules charmantes pour féliciter les jeunes qui suivaient ses traditions de savoir, sachant gré aux uns et aux autres de faire prospérer l'Université poitevine et prédominer l'esprit Universitaire, dans la vie publique comme dans l'enseignement.

Et chaque jour s'entassaient sur sa table de travail des feuillets sans nombre, écrits de cette écriture ferme comme son caractère, nette comme sa pensée, sur les problèmes les plus obscurs de la philosophie antique et sur ces autres problèmes, plus subtils peut-être encore, que soulève l'étude approfondie de la métrique grecque et latine. Sur celle-ci, il a laissé un manuscrit de plus de 800 pages, dont il faut souhaiter d'autant plus la publication que l'œuvre est unique

dans son genre et originale. Quant aux derniers travaux de philosophie de Chaignet, c'est merveille de constater à quel point son esprit s'y est affiné, s'avançant par degrés jusqu'aux extrêmes limites où la pensée humaine va se perdre dans l'absolu. Et voyez le progrès comme aussi l'unité parfaite de sa forte intelligence ! Platon avait ouvert à Chaignet les portes de l'enseignement supérieur ; sous le patronage d'Aristote il avait voulu inaugurer son rectorat ; il se reposa de l'administration en suivant dans son évolution totale la psychologie des Grecs depuis ses origines ; les loisirs de sa retraite, il les employa à commenter et à traduire les néo-platoniciens d'Alexandrie. Pour venir le prendre et l'emporter dans l'au-delà auquel il avait foi, la mort attendit qu'il eût et interprété les rythmes dont la poésie grecque enveloppait la beauté des images, et rendu accessibles à la pensée française les spéculations de Damascius, de Porphyre et de Proclus sur la vérité en soi, cette vérité dont le maître Platon assigne la conquête comme but à la vie du sage. Et ainsi le sort, complice de ses propres inspirations, lui ménagea la rare fortune de passer doucement, son âme s'étant élevée toujours plus haut sans ressentir ni lassitude ni faiblesse, dans la pure lumière où le réel se confond avec l'idéal.

Ce fut la fin d'un sage, dans la plus haute et la plus belle acception du mot. Cependant j'ose dire qu'il avait donné de sa sagesse une preuve plus difficile et plus rare que ce perpétuel commerce avec les penseurs d'autrefois : il l'avait mêlée à la vie active de son pays et de son temps ; il la façonnait au jour le jour sur l'expérience des hommes ; il la faisait servir à la défense des plus graves intérêts de la science et de la patrie. Dans ce rôle, il fut aussi éloigné de la dédaigneuse impassibilité du stoïcien qui croit avoir satisfait au devoir quand il a tué en lui-même la passion, que de l'indifférence jouisseuse de l'épicurien qui se rit sur le rivage des tempêtes où se débattent les

autres hommes. Il voulut être le philosophe pratique et militant afin d'être le philosophe utile : s'il se souvenait que Platon réclamait des sages pour gouverner le monde, afin que le monde fût heureux. Il savait aussi que la théorie pure ne fait jamais que le bonheur de ceux qui s'y absorbent pour eux mêmes, qu'elle n'est en définitive que la forme la plus rafinée de l'égoïsme. Il descendit donc de la tour d'ivoire ; il se jeta dans les luttes pour la pensée libre, pour la démocratie républicaine où il croyait voir pour l'humanité la plus grande somme de bonheur possible, parce qu'il y voyait les meilleures garanties de ses intérêts, de ses aspirations légitimes. Et se lançant dans la mêlée des partis, il expérimenta, avec le plaisir de vaincre, les jouissances amères souvent, mais toujours salutaires, des inimitiés injustes ; et il les connut d'autant plus vives que ses services devaient être plus efficaces.

Que cet esprit foncièrement humain et bon, épris de droiture, de tolérance et de modération, ait pu être accusé par les uns de fanatisme laïque et par les autres de tiédeur républicaine, alors qu'il défendait et appliquait son idéal, toujours le même, avec la passion du bien public, il ne faut pas s'en étonner outre mesure. Il avait eu part au gouvernement des hommes à une époque où les préventions sont aussi irréductibles que les conflits y sont exaspérés et les mêlées confuses, les amis de la veille devenant trop aisément les adversaires du lendemain. Mais pour nous qui avons suivi et scruté cette existence dont chaque journée fut marquée par une conquête sur l'erreur, chaque acte par un bienfait pour l'instruction à tous les degrés, chaque aspiration par un effort vers la liberté et la justice, Chaignet restera un des hommes qui ont le mieux honoré l'Université de France et répandu sur l'Université de Poitiers un lustre dont elle profitera longtemps encore devant l'opinion, un grand serviteur de la science et de la démocratie française.

PROCLUS

COMMENTAIRE SUR LE PARMÉNIDE

LIVRE SEPTIÈME *(suite)*

§ 142. — « Il ne sera ainsi ni le même qu'un autre ni que lui-même [1], ni non plus différent ni de lui-même ni d'un autre [2]. — Pourquoi cela ? [3] »

Il aborde ce que dans le *Sophiste*, on appelle les genres de l'être [4], et ici les symboles caractéristiques des ordres divins et intellectuels, et il montre comment l'un est cause par soi de ce qu'on appelle les *hypernégations*, qu'il ne participe d'aucun (de ces symboles), qu'il n'est pas l'un d'entre deux, afin que par la suppression de tous ces caractères, il montre l'un ayant son fondement au-delà de tout le diacosme intellectuel ; car ceci : *le même et autre que lui-même et que les autres*, va nous apparaître comme caractérisant tout le diacosme démiurgique [5], de même que les symboles qui pré-

1 T. VI. 166. Col. 1172.

2 Il échappe ainsi aux catégories de l'identité et de la différence.

3 *Parm.*, 139. b.

4 *Soph.*, 256. L'être, l'identité et la différence, le repos et le mouvement.

5 Procl., *Theol. Plat.*, II. p. 112 « Le troisième, c'est-à-dire l'ordre dernier des intellectuels, qui procède de l'un, mais est abaissé au-dessous de l'un, nous le verrons apparaître avec les caractères suivants : car l'*identité* et la *différence* ont leur hypostase en lui, mais sous le mode unifié ; et l'un présubsiste à tous les deux à la fois ; car le différent est dit différent de lui-même et des autres, et semblablement le même est dit le même que lui-même et que les autres. Si donc la limite des intellectuels est caractérisée par cette tétrade, il est évident que l'un est au-delà d'elle, et que, étant plus haut c'est lui qui la fait se manifester, et établit dans l'univers des choses, τοῖς ὅλοις, la monade tétradique (Zeus), qui donne l'ordre et la beauté à toutes les choses secondes. » Conf. à la fin du volume, les extraits de la Théologie relatifs à la IIe hypothèse.

cèdent celui-ci[1] caractérisent le diacosme zoogonique, et ceux qui sont avant ce dernier[2], le diacosme qui est à la sommité des intellectuels. Ces caractères se montreront convenir surtout à la démiurgie, d'après les explications que donne d'elle Platon et celle des autres théologiens. Cependant quelques philosophes soulèvent ici des difficultés, en n'admettant que ces genres-ci : le mouvement, le repos, le même et le différent, et ne voyant pas que ces genres sont perçus d'abord autour de l'un et non autour de l'être, et que, de même qu'il y a deux espèces de nombres selon le même, le nombre hypersubstantiel et le nombre substantiel, de même chacun de ces genres existe premièrement dans les hénades et ensuite dans les êtres, et que ce sont là les symboles caractéristiques des ordres divins mêmes et des diacosmes parfaits et non pas seulement des genres ou espèces de l'être. Car comment eût-il été possible, les espèces admises *étant*, de nier seulement celles-là de l'un, et non pas toutes, et comment aurait-il épuisé dans ses recherches, toutes les espèces ? Mais, comme je l'ai dit[3], il y a certains auteurs qui disent que *ces* genres de l'un sont *les* genres de l'être ; en effet, disent-ils, ils sont les genres de tout, pénètrent dans tous les êtres quelle qu'en soit la nature, et le primairement étant, quel qu'il soit, les embrasse tous : en tant qu'il a procédé du principe hypersubstantiel, il est devenu *substance :* en tant qu'il devient semblable à ce qui le produit, il acquiert *l'identité* à la place de l'union ; en tant qu'il se différencie de l'un, puisqu'il n'est pas l'un[4], il participe de la *différence* ; car où est l'identité, là est aussi la différence, par suite de l'abaissement dans le même en soi, de l'unité, et de l'apparition de la distinction ; en tant qu'il procède en général, il s'installe dans le *mouvement*, et en tant que, après avoir procédé, il établit son fondement dans l'un, il participe du *repos* : car univer-

1 Le se mouvoir et être en repos.

2 Le dans soi-même et dans un autre.

3 T. VI. 167. Col. 1173., γένη τοῦ ὄντος ταῦτά τινες εἰπόντες τὰ γένη τοῦ ὄντος εἶναι. Cette répétition de τοῦ ὄντος ne se comprend guère : je crois qu'il faut lire la première fois : τοῦ ἑνός... ce que semble indiquer le membre précédent : περὶ τὸ ἓν ταῦτα θεωρεῖται.

4 Je préfère la leçon οὐχ ἓν ὄν des trois manuscrits b. c. d. à celle du m. a οὐχ ἑνός.

sellement, disent-ils, les processions sont causes, pour l'être, du mouvement et de la différence, et les conversions de l'identité et du repos. Mais il y en a aussi qui soutiennent que ces genres sont dans les intellectuels ; car un tel nombre ne serait pas produit immédiatement par l'un [1] ; il est donc nécessaire, comme il a été dit souvent même par d'autres, que la pluralité qui paraît sans solution de continuité sortir de l'un, soit aussi proche parente que possible de l'un, contractée, il est vrai, par le quantum, mais incirconscrite en puissance, afin que par la contraction du quantum, cette pluralité imite le caractère de non quantitatif de l'un, et que par l'incirconscription de la puissance, elle imite l'infini, antérieur à la puissance. La pentade (des genres), qui s'éloigne de l'un, a dépassé le premier diacosme des nombres, c'est-à-dire le triadique. Partout, Platon [2] a nommé un-être, le plus haut des êtres, comme monade de l'être. Les Théologiens appellent monades même les triades intelligibles, mais non les pentades, ni les autres nombres : donc les genres de l'être ne viennent pas immédiatement après l'un. Voilà ce que disent ceux qui ont soulevé cette difficulté. Mais s'il faut porter un jugement sur les raisons qu'allèguent des personnages si illustres et même divins, quoique cela soit hors de notre propos et étranger à la question présente, qui a été ailleurs pour nous l'objet d'un examen très développé, emprunté à l'exposition qu'en avait faite notre maître [3], il faut dire que le jugement qu'il en portait exprimait la pensée que les deux partis avaient raison, et celui qui pose partout les genres, et celui qui ne veut pas qu'un nombre si grand (la pentade) vienne régulièrement immédiatement après l'un ; car les genres se trouvent, selon l'ordre qui leur appartient respectivement et dans les intelligibles et dans les intellectuels, mais sous un certain mode dans les premiers, sous un autre, dans les seconds : là sous un mode intelligible, ici sous le mode intellectuel, ou, ce qui revient au même, ici sous le mode de l'unité et de l'indistinction, là sous le mode de distinction particu-

1 Voilà l'explication rationnelle sur laquelle se fonde la nécessité de poser les hénades.
2 T. VI. 168. Col. 1174.
3 Syrianus, probablement dans son commentaire sur le *Timée*.

lière et propre selon le même nombre [1], de sorte que tu ne dois pas t'étonner si la monade intelligible embrasse toute la pentade intellectuelle sous le mode indivis et sous le mode de l'unité, puisque, par suite de l'union, le repos et le mouvement, l'identité et la différence ne font qu'un, sous certain rapport, parce qu'ils sont tous indistincts « *selon le brouillard* [2] *ténébreux* », comme dit le Théologien [3]. Car, puisque la monade, cause des nombres monadiques, se montre enveloppant et contenant les raisons que la décade embrasse et contient décadiquement [4], et la tétrade, tétradiquement, pourquoi s'étonner si, dans les êtres, la monade intelligible embrasse monadiquement et indivisément tous les genres, et si quelque autre ordre les embrasse dyadiquement, et un autre tétradiquement, puisque les idées sont même dans les intelligibles, cependant sans y être de la même manière que nous disons qu'elles sont dans les intellectuels, sous le mode universel, unifié, paternel ; ici-bas, sous le mode divisé, particulier, démiurgique, et que nécessairement partout, le nombre des idées est suspendu aux parties de l'être Donc puisque les idées intellectuelles participent des espèces intel-

1 Ils sont en nombre égal, dans ces différents diacosmes et sous des modes différents.

2. ὁμίχλη. Conf. Damasc., *de Princip.*, § 125 *ter*. Trad. fr. t. II p. 139. « Les Sidoniens, d'après Eudème, posent avant toutes choses Chronos, Pothos et Omichlé. De l'union de ces deux derniers, considérés comme principes, sont nés l'Air et Aura, l'air représentant, suivant eux, la pureté sans mélange de l'intelligible, Aura la forme première vitale de l'intelligible, dont le mouvement est imprimé par l'air. » Proclus, par le mot σκοτόεσσαν ὁμίχλην, se référait sans doute au vers οὐδέ τι πεῖρας ἔην οὐ πυθμὴν οὐδέ τις ἕδρη, cité par Simplicius *in Physic.*, IV. 123. et au vers : χάος καὶ μέγα χάσμα πελώριον ἔνθα καὶ ἔνθα, cité par Syrianus, *in Met.*, II. p. 33 et dont lui-même (*in Tim.*, II. p. 117) donne les éléments dispersés. Conf. *Fragm. Orphic.* trad. Chaignet, Fragm. VIII. p. 7.

3 *Orphic.*, Hymn. 6. à Protogonos : « Sacrifie, en brûlant de la myrrhe... Je t'invoque, Protogonos, à la double nature,

ὅσσων ὃς σκοτόεσσαν ἀπημαύρωσας ὁμίχλην
πάντῃ δινηθεὶς πτερύγων ῥιπαῖς κατὰ κόσμον.

Le vers des *Argonautiques* 523 :

ἐν δ'ἔπεσαν Μινύῃσι κατὰ σκοτόεσσαν ὁμίχλην

« Les barbares s'élancèrent contre les Minyens, profitant des épaisses ténèbres du brouillard » où Stallbaum, après Cousin, renvoie à ce passage, n'a aucun rapport avec le texte de Proclus, et Lobeck observe qu'à l'époque où remonte la Théogonie d'Orphée, il n'était pas question des Minyens, ni du héros Dolion qui leur donne l'hospitalité à Cyzique dont il était roi.

4 T. VI. 169. Col. 1175.

lectuelles, évidemment les idées intelligibles participeront des espèces intelligibles. Si enfin à la limite des intelligibles sont les idées primordiales au nombre de quatre, il faut qu'avant la tétrade spécifique, existe l'hypostase monadique des genres. C'est ainsi que même dans les intellectuels, avant l'hyparxis décadique des idées, est la cause pentadique des genres.

Sur les genres de l'être nous aurons une autre fois à nous expliquer avec plus de développements ; mais pour le moment, si tu veux, examinons l'ordre selon lequel il a retranché de l'un, premièrement le mouvement et le repos, et seulement plus tard le même et le différent [1]. J'ai déjà dit plus haut [2] la cause, lorsque j'ai dit que le mouvement est double et double aussi le repos : les uns qui sont avant le même et le différent, selon lesquels chaque chose individuelle procède et se retourne vers ses causants, les autres qui sont après le même et le différent et qu'on voit se manifester dans les actes des êtres. Mais maintenant exposons une autre manière de concevoir la chose, en tirant de nos problèmes [3] une application de la méthode ci-dessus présentée. Selon la première hypothèse, il nie de l'un [4] : mais nous avons plus haut, n'est-ce pas, divisé ces négations selon les rapports de lui (de l'un) à lui-même, de lui à lui-même et aux autres, de lui aux autres seulement ; car la pluralité, le tout, la figure, le dans quelque chose, le mouvement, le repos, de lui par rapport à lui-même, il les retranche de l'un ; puis le même et le différent, le semblable et le dissemblable, l'égal et l'inégal, le plus vieux et le plus jeune, de lui par rapport à lui-même et par rapport aux autres ; car l'un n'est ni le même que lui-même ni que les autres, et semblablement il en est différent et ainsi de chacun des autres genres ; puis il retranche l'opinable, le connaissable, le nommable, l'affirmable de lui par rapport aux autres : car il est inconnaissable, par leurs actes gnostiques, à toutes les choses inférieures à lui. Ainsi donc les négations

1 T. VI. 170. Col. 1176.
2 Cous. Col. 1154. l. 17.
3 ἀπὸ τῶν προβλημάτων. J'aimerais mieux ἐπί.
4 ἀποφάσκει n'a pas de régime : Platon ne pose de l'un que des négations.

étant posées sous trois rapports, les unes de lui à lui-même, les autres de lui à lui-même et aux autres, les dernières de lui aux autres seulement, et les unes étant premières, les autres intermédiaires, les autres dernières, le mouvement et le repos sont niés de l'un, comme de lui par rapport à lui-même; le même et l'autre, de deux façons et de lui par rapport à lui-même et de lui par rapport aux autres. C'est pourquoi ceux-là sont coordonnés aux premières négations ; ceux-ci aux moyennes, et ce n'est pas sans raison qu'il a traité d'abord de ceux-là, et seulement plus tard de ceux-ci. De même il niera le semblable et le dissemblable, l'égal et l'inégal, le plus jeune et le plus vieux[1], de lui par rapport à lui-même et de lui par rapport aux autres, niant par toutes ces négations, et comme on dit, retranchant de l'un la substance, le *quale*, le *quantum*, le *quando* : car dans toutes ces catégories se trouvent le même et le différent dans les substances le semblable et le dissemblable dans les *qualitatifs*, l'égal et l'inégal, dans les *quantitatifs*, le plus jeune et le plus vieux dans les êtres qui sont dans le temps, ποτέ. Et remarque bien qu'il nie de l'un ces genres, je dis le même et le différent, tout en sachant que Parménide, dans son Poème, affirme qu'ils sont dans l'un-être ; car celui-ci dit : « Il demeure le même dans le même, et est selon le même[2] ».

Il faut donc montrer que l'un en soi, fondé au-dessus de l'un-être n'est d'aucune manière ni le même ni, à beaucoup plus forte raison, différent : car le même est plus proche parent de l'un. Ainsi donc il supprime de l'un et le même et le différent, afin qu'il soit montré qu'il va au-delà et en dehors de l'un-être dans lequel se trouvaient le même, selon le Parménide du Poème, et le différent, non pas parce que les premiers genres lui étaient enlevés, mais parce que ceux-ci lui sont ajoutés et par le fait qu'il avait reçu ceux-là. Car si le participant de l'identité et de la différence n'est pas encore véritablement un, nécessairement le véritablement un subsiste avant eux et est pur d'eux, et comme il est partici-

1 T. VI. 171. Col. 1176.
2 *Parménide*, Fragm. V. 84. Voir plus haut, t. VI. p. 118. Col. 1152.

pant de ceux-ci, il ne sera pas uniquement un, puisqu'il est plein de choses étrangères à l'un. Car ce que tu ajoutes à l'un, par cette addition obscurcit et fait évanouir l'unité de ce qui la reçoit et s'en accroît, parce que l'unité repousse tout ce qui lui est étranger.

§ 143. — « Étant donc, n'est-ce pas, différent de lui-même, il sera différent de l'un et ne sera pas un [1] ».

Quatre propositions relatives au même et au différent [2] et négatives de l'un étant posées, après avoir commencé par les premières et celles qui nous sont le plus faciles à comprendre, il passe aux autres, comme il suit. Ces quatre propositions sont : l'un n'est pas différent de lui-même ; — l'un n'est pas différent des autres ; — l'un n'est pas le même que lui-même; — l'un n'est pas le même que les autres. De ces quatre, les plus claires sont les extrêmes ; car que l'un n'est pas le même que les autres, et qu'il n'est pas différent de lui-même, est chose évidente. Les deux autres sont plus difficiles à traiter : car comment admettrait-on que l'un n'est pas le même que lui-même, celui du moins qui est (vraiment) un, et comment croire qu'il n'est pas différent des autres, celui du moins qui en est séparé et est élevé au-dessus d'eux ? Donc Parménide commençant par les choses les plus claires démontre d'abord que l'un n'est pas différent de lui-même ni le même que les autres. De ces deux propositions mêmes, la plus compréhensible, qui est que l'un n'est pas différent de lui-même, il la confirme cependant par une preuve : c'est que, dit-il, le même est plus proche parent de l'un, le différent en est plus éloigné. Or il est plus difficile d'en enlever ce qui est plus rapproché de lui, plus facile ce qui en est plus éloigné, parce qu'il en est plus séparé. C'est pourquoi les dialecticiens ont coutume de dire qu'il faut que celui qui s'exerce à la pratique de cet art, cherche les dissemblances dans les choses qui sont rapprochées par leur nature, et les ressemblances dans celles qui ont entre elles de grandes différences, mais non au rebours. — Que ceci soit dit pour établir l'ordre des questions.

1 *Parm.*, 139. b.
2 T. VI. 172. Col. 1177

Maintenant comment est démontrée la première de toutes, à savoir, que l'un n'est pas différent de lui-même, nous allons le dire d'abord ; puis ensuite, si nous le pouvons, nous parlerons de chacune des autres [1]. La démonstration procède comme il suit: si l'un est différent de lui-même, il sera certainement différent de l'un : car il est un, mais le différent de l'un n'est pas un ; car ce qui est différent de l'homme n'est pas homme, ce qui est différent du cheval n'est pas cheval, et, d'une façon absolue, ce qui est différent de chacune des choses particulières n'est pas cette chose particulière. Si donc l'un est différent de lui-même, l'un n'est pas un. Mais cela est absurde, puisque cela nous amène à la contradiction que l'un n'est pas un. Donc l'un n'est pas différent de lui-même. On pourrait objecter à cette preuve, que par là peut-être il sera [2] démontré que la différence n'est pas différente d'elle-même ; et cependant cela est nécessaire : car chacun des êtres véritablement êtres commence son acte par lui-même, comme il a été dit plusieurs fois, et comme l'Etranger d'Élée a dit aussi que la nature du différent est différente des autres genres, par ceci : qu'elle est non être [3], comme le mouvement et le repos [4]. Mais si la différence est différente d'elle-même, elle sera différente de la différence, elle ne sera pas différence, de même que l'un ne sera pas un. Donc la différence n'est pas différente d'elle-même. Sans doute donc la différence commence son acte par elle-même et se fait elle-même différente, mais non différente d'elle-même, mais des autres; car elle a la puissance de distinguer ceux-ci les uns des autres, et, beaucoup avant cela, de se distinguer elle-

1 T. VI. 173. Col. 1178.

2 μή ποτε, ou : que par là il sera *peut-être* démontré que...

3 *Soph.*, 158 b. Platon prouve ici que le non être, τὸ μὴ ὄν se trouve dans le mouvement et dans tous les autres genres, en tant qu'ils diffèrent des autres et que n'*étant pas* les mêmes qu'eux, ils peuvent être conçus n'étant pas, μὴ ὄντα. Ainsi le non être pour Platon, c'est la privation de participer à quelque attribut. Aussi le *non être* peut être dit, sous un certain rapport, être, car ce *non être* n'est pas absolu, mais relatif : il exprime seulement que telle chose n'a pas la même nature, la même puissance qu'une autre. Ainsi il n'exprime que la différence : οὐκοῦν ἡ τῆς θατέρου μορίου φύσεως καὶ τῆς τοῦ ὄντος πρὸς ἄλληλα ἀντικειμένων ἀντίθεσις οὐδὲν ἧττον, εἰ θέμις εἰπεῖν, αὐτοῦ τοῦ ὄντος οὐσία ἐστιν, οὐχ ἐναντίον ἐκείνῳ σημαίνουσα, ἀλλὰ τοσαῦτον μόνον, ἕτερον, ἐκείνου.

4 C'est-à-dire, dans le sens où l'on dit que le mouvement et le repos sont μὴ ὄν.

même de ceux-ci. Et ainsi elle agit sur elle-même par le fait qu'elle se conserve elle-même sans se mêler ni confondre avec les autres, et si tu veux une expression plus vraie : la différence, en tant qu'elle est différente d'elle-même, n'est pas différence [1] ; car elle est différente d'elle même par le fait qu'elle participe aussi aux autres genres [2] : par là donc elle est non différence, par là même qu'elle a participé des autres : et cela n'a rien d'absurde, du moins appliqué à la différence : car elle est pluralité ; mais appliqué à l'un, c'est absurde : car il est un seulement, et rien autre chose. Or il faut que la négation porte sur une certaine chose déterminée de lui et non sur une autre : je veux dire, par exemple : si une certaine chose est quelque chose de différent de l'homme, il faut dire qu'elle est non homme ; si elle est quelque chose de différent du blanc, il faut dire qu'elle est non blanc ; mais il ne faut pas dire, parce que Dion est différent de l'homme, puisque l'un est un individu, et l'autre une espèce, que Dion n'est pas homme ; car il n'est pas l'espèce en soi dont il est dit différent : il n'est pas l'homme, mais il participe de l'espèce, et par là il est homme, comme étant par participation, un certain homme.

§ 144. — « Or étant le même que l'autre, il serait cet autre [3], et ne serait plus lui-même, de sorte que même sous cette considération, il ne serait plus ce qu'il est, un, mais il serait différent de l'un. — En aucune façon. [4] »

Voici le second problème des quatre, plus facile à concevoir que ceux qui suivent, mais plus difficile que le précédent. Il se fonde avec confiance sur le fait que l'un ne reçoit en lui rien des autres : car cet axiome appliqué à l'un et aux autres choses divines est le plus véritable de tout. En effet le ciel ne reçoit en lui-même aucune des imperfections mortelles, ni le démiurge, de la génération qui s'étend sur le monde entier, ni les intelligibles de la pluralité intellectuelle et de la divi-

1 Je lis avec Cousin ἑτερότης et non comme Stallb. ἑτερότητος.
2 T. VI. 174. Col. 1179.
3 Les manuscrits b. c. d. ajoutent τὸ ἕν, qui est une glose écrite d'une autre main dans le manuscrit a, et est passée de là dans le texte des autres manuscrits.
4 οὐδαμῶς. Le texte de Bekker donne οὐ γὰρ οὖν, *Parm.*, 139. c.

sion qui règne en elle, de sorte qu'il n'est pas possible que l'un non plus soit rempli par les caractères particuliers et propres des êtres [1]. Donc il ne sera d'aucune façon le même que les autres; car il participerait d'eux, par là même qu'il serait participé par eux, ou bien lui et eux participeraient d'une certaine autre chose une. Mais il n'est pas possible que tous deux participent d'une seule et même chose; car aucune chose n'est plus puissante ni plus une que l'un : il y aurait alors quelque chose avant l'un ; car on remonte à l'un et non à la pluralité, puisque toujours les choses qui occupent dans l'ordre un rang plus élevé, sont plus unes : l'âme que le corps. Il ne reçoit rien des choses qui sont pires que lui, et il n'est pas participé par elles ; car l'un participé, est distinct et au-dessus de tous les êtres à la fois, et autre qu'un ; mais le primairement un, qui est le désirable pour tous les êtres, présubsiste imparticipable, à l'universalité des choses, afin qu'il demeure un implurifié, le participé n'étant pas complètement et parfaitement un. Donc l'un n'est *d'aucune façon* [2] le même que les autres. Et ainsi rien qu'en partant des notions communes, tu te convaincras que la proposition est vraie.

Mais voyons la démonstration de Parménide qui est ainsi exposée : Si l'un est le même qu'une certaine *autre* de toutes les choses, il ne sera pas le même que l'un-être; car l'un est une chose à part [3], et en même temps il devient par là évident qu'il est impossible que le véritablement un soit deux, car il est clair que deux choses doivent être différentes l'une de l'autre : car chacune des deux étant un, et différente de l'autre, avec cette différence elle ne serait plus un. Donc l'un est seulement un : donc le différent de lui [4] n'est pas un. Donc si l'un est le même que le différent, il n'est pas assurément le même que cet un ; car ce qui est le même que l'un est un, et ce qui est le même que *non homme* est *non homme*. Si donc l'un est le même qu'un certain différent qui diffère de lui-

1 T. VI. 175. Col. 1179.

2 οὐδαμῶς est trois fois répété par Proclus ce qu prouve qu'il lisait ainsi le texte de Platon, que Bekker a voulu changer sans raison.

3 αὐτό, il a une sorte d'individualité séparée et ne se mêle pas à l'être.

4 Ou de lui-même, αὑτοῦ ou αὐτοῦ.

même [1], l'un n'est pas un, et s'il n'est pas un, il est différent de l'un, ce qui a été démontré précédemment être absurde. Il suffisait donc pour réfuter l'hypothèse, d'amener le raisonnement à la contradiction par ces trois propositions [2]. Mais néanmoins il ajoute encore celle-ci : *et il est différent de l'un*, afin que par cette succession continue d'absurdités, il montre tout le vice ruineux de l'hypothèse.

Et on pourrait démontrer de la même façon que l'identité elle-même parfois n'est pas identité, si elle est par elle-même, en quelque manière, le même que la différence ou que quelqu'un des êtres autre qu'elle. Disons donc que l'identité est le même que la différence : mais si le même que la différence est différent et non le même, certes l'identité est autre et non le même. Et il n'y a là rien d'absurde ; car elle est identité par sa propre substance, mais par la participation de la différence, elle est autre ; et la différence à son tour devient le même parce qu'elle participe de l'identité. Mais ce qui est très paradoxal, c'est que ce qui est *devenu* selon [3] la nature du différent *soit devenu* le différent [4]. Et voilà comment est vraie la proposition posée sous forme de question sur l'un. Puisque l'un n'a avant lui ni genre ni espèce, les choses qui ont avant elles mêmes genre et espèce, telles que homme et cheval, Socrate et Zénon, qui sont les mêmes selon le genre ou selon l'espèce, ne sont plus purement, (sans restriction ni réserve), les mêmes les unes que les autres ; or il est nécessaire qu'il n'y ait avant l'un ni genre ni espèce, pour éviter que l'un, en participant du genre ou de l'espèce, ne devienne non un. Car ce qui participe du genre a quelque chose outre le genre, et de même ce qui participe de l'espèce [5] a quelque chose outre l'espèce, et en général tout participant de quelque chose a quelque chose outre le participé ; car s'il n'avait rien

1 T. VI. 176. Col. 1180.

2 1. εἰ τὸ ἓν ἑτέρῳ τινί τῶν πάντων ταὐτόν ἐστι.
2. εἰ ἑτέρῳ ταὐτὸν τὸ ἕν.
3. εἰ ἄρα ἑτέρῳ παρ'ἑαυτό τινι ταὐτὸν τὸ ἕν.

3 πρός (?)...

4 Ce qui a participé est devenu la chose même dont il a participé : ce qui supprime la différence et en même temps le sens de la participation.

5 T. VI. 177. Col. 1181.

de plus, il serait celui-là même absolument et ne se bornerait pas à en participer. Si donc l'un n'est ni dans un genre ni dans une espèce, et s'il était le même qu'un certain différent quelconque, il serait celui-là même dont il est le même, puisqu'il n'est pas le même qu'un autre.

§ 145. — « Il ne sera donc pas le même qu'un différent, ni différent de lui-même. » [1]

Il ne fait qu'une seule conclusion commune aux deux questions, parce qu'elles ont cela de commun, qu'elles admettent la conversion l'une avec l'autre : le différent par rapport à lui-même, le même par rapport aux autres ; car le différent semble par nature disposé à recevoir et à admettre les autres, et le même, à recevoir l'identité avec lui-même. C'est pourquoi ces genres-là se prêtent plus facilement à la démonstration ; car ils ont une moindre affinité pour l'un. Mais ceux-ci sont d'une démonstration plus difficile ; car la différence par rapport aux autres est plus proche de l'un, par suite de la supériorité de l'un qui s'y montre éminemment, ainsi que l'identé avec lui-même, par suite de l'intensité de son union, qui est ineffable et inexprimable. Car le même et l'autre sont pris en deux sens : on appelle en effet, le même l'identité et le participant de l'identité ; et semblablement, différent, et la différence et le participant de la différence. En avançant, la discussion montrera que ni dans l'un ni dans l'autre de ces sens, l'un n'est différent ni le même ; car il n'est différent des autres ni comme différence ni comme différent, et il n'est le même que lui-même ni comme identité ni comme participant du même [2]. Dans quel sens il faut entendre cela, nous l'apprendrons en avançant dans la discussion.

§ 146. — « Il ne sera pas non plus différent du différent, tant qu'il restera un ; car il ne convient pas à l'un d'être différent de quelque chose, mais seulement au différent d'être différent du différent, et pas à aucun autre. — C'est exact. — Par le

1 *Parm.*, 139. c.
2 T. VI. 178. Col. 1182.

fait d'être un, il ne sera pas différent: qu'en penses-tu ? — Non, assurément. — Or s'il n'est pas différent, par cela (par le fait d'être un), il ne le sera pas par lui-même, et s'il ne l'est pas par lui-même, il ne le sera pas (la différence) en soi [1] ; et n'étant en soi d'aucune manière différent, il ne sera différent de quoi que ce soit. — Parfaitement [2]. »

Des deux propositions qui restent,il prend de nouveau celle qui se prête plus facilement à la démonstration, avant l'autre; et la plus facile est celle qui est le plus éloignée de l'un qu'il veut nier de l'un, et c'est la différence, comme il a été dit plusieurs fois ; car l'identité a une affinité plus intime avec l'un ; c'est pourquoi sa nature est plus difficile à distinguer de lui, et cette distinction a besoin de plus amples développements. Car il faut bien remarquer ceci chez lui : c'est que l'étendue des raisonnements est la mesure de la clarté et de l'obscurité des choses traitées, parce qu'il veut éviter de rien dire d'inutile ni sans que les choses même l'exigent. Ainsi il s'étendra longuement sur la quatrième question : il a été le plus court sur la première; il a été moins long sur la deuxième que sur la troisième. Ces réflexions s'appliquent à l'ordre.

Maintenant, comme nous l'avons dit, l'autre étant dit en deux sens, il nie que dans l'un comme dans l'autre sens, l'un soit différent: et d'abord il n'est pas différent comme participant de la différence ; car l'un en tant qu'un ne participe pas de la différence [3] : sans quoi, il sera non un, comme participant du différent : or, tout différent est dit différent du différent par la différence; mais l'un,en tant que un, n'est pas différent, parce qu'il ne participe pas de la différence ; il n'appartient d'être différent qu'au différent d'un différent, mais non pas à l'un : et tel est ce qui a participé de la différence. Mais si l'un doit être différent par la différence, il participera de la différence ; car autre chose est un, et autre chose, différent,celui là étant dit par soi-même,celui-ci par rapport à un

1 αὐτοετερότης, comme Proclus, t. VI. 180. l. 13 dira plus loin : « dans son essence même et propre. »
2 *Parm.*, 139. c. d.
3 T. VI. 179. Col. 1182.

différent, de sorte que ce n'est pas par l'un que le différent est différent mais par ce qui fait différent [1]. Après cela, il montre que l'un n'est pas différence. Eh quoi ! s'il n'est pas différent comme participant de la différence, ne serait-il pas différence ? mais cela même, il dit que ce n'est pas vrai. Car s'il n'est pas différent, en tant qu'un, il ne sera pas différent par l'un, et s'il n'est pas différent par l'un, il ne sera pas en soi différence [2]. C'est là une explication tout à fait merveilleuse [3] ; car la différence est différente par elle-même et par sa propre efficace [4], mais l'un n'est pas différent par lui même ; mais la notion [5], le concept de l'un, est différent de la notion du différent : donc l'un n'est pas la différence. Si l'un n'est pas différent par lui même, il n'est pas la différence : et c'est ce que lui-même nous dit sous une forme concise : Et s'il n'est pas (différent) par lui-même, il n'est pas la chose en soi (de la différence) ; c'est-à-dire, s'il n'est pas différent par lui-même étant un. parce que un est distinct de différence, il n'est pas en soi différence ; car ce serait dire une seule et même chose être différent par l'un et différent par la différence, si l'un était différence, ce que l'argument a réfuté.

Après cette argumentation, il amène la conclusion commune qui est telle : « *Et en soi n'étant d'aucune manière différent, ni comme différence, ni comme participant de la différence, il ne sera différent de rien* [6] ». Car tout ce qui est différent de quelque chose est ou différence ou participant de la différence [7]. Or l'un n'est pas différence et ne participe pas de la différence : donc il n'est différent de rien. Et pour formuler une proposition générale : Si l'identité et la différence sont des contraires, et si l'identité est meilleure que la différence, il n'est, en aucune chose, permis de faire rentrer le pire dans l'un :

1 Et ce qui *fait* différent, la cause efficiente du différent, c'est la différence.

2 L'idée de la différence.

3 πάνυ δαιμονίως. Il est permis de ne pas partager cette admiration.

4 ἑαυτῇ καὶ δι'ἑαυτήν, par sa substance et par sa causalité.

5 ἔννοια. Proclus distingue entre la notion purement subjective, et l'objet intelligible dont elle est le concept, l'espèce métaphysique de la différence, la chose en soi.

6 Reproduction littérale du texte de Platon.

7 T. VI. 180. Col. 1183.

mais ou il n'est ni l'un ni l'autre (des contraires) ou meilleur que les deux, comme nous l'avons dit des genres précédents. Or la différence est par rapport à l un, en quelque sorte un contraire, s'il est permis de le dire [1], en tant que l'un est causant de l'union, et la différence, causant de la division: or l'identité, par sa puissance de conservation de l'ensemble un des parties et de communauté des êtres entre eux [2], imite l'union qui descend de l'un. Donc l'un n'est d'aucune manière différent, et plutôt le même que différent ; mais néanmoins, il n'est pas le même, comme cela deviendra clair par ce qui suit.

Peut-être on pourra nous faire cette objection : comment donc l'un est-il dit détaché et au-dessus de toutes choses, s'il n'est pas différent d'elles ? Car ce qui est au-dessus est distingué des choses au-dessus desquelles il est, et il sera séparé de tout ce dont il a été distingué [3]. Or, tout ce qui a été distingué, a été distingué par la différence [4],car,comme nous l'avons dit, la différence est discriminante, comme l'identité a la fonction de conserver les parties dans leur ensemble. A cela je répondrai que l'un est séparé et au-dessus des êtres et est séparable, mais que ce n'est pas selon la différence qu'il possède cette propriété de séparable et cette primatie qui l'élève au-dessus des êtres, mais selon une autre supériorité inexprimable et qui ne ressemble pas à celle que la différence fournit aux êtres. Car de même que le monde est toujours, la raison aussi est toujours : mais ce toujours n'est pas le même dans les deux : il signifie ici un toujours dans le temps, et là, l'éternel et ce qui est au-delà de tout temps. De même la raison est séparée et au-dessus de l'âme, comme l'un au-dessus des êtres [5], mais dans la raison, le fait d'être au-dessus est pris selon la différence discriminative des êtres, et dans l'un il est conçu avant la différence ; car la différence imite la supériorité et la pureté sans mélange de l'un,

1 Car au fond, l'un n'a pas de contraire.

2 Tous les êtres sont identiques en tant qu'êtres, et c'est là ce qu'ils on de commun.

3 Par le τὸ ἐξηρημένον.

4 L'espèce divise le genre par des *différences* opposées.

5 T. VI. 181. Col. 1184.

comme l'identité en imite la différence ineffable et mystérieuse. C'est donc d'une certaine manière que l'un est séparé de toutes les choses, et c'est d'une tout autre manière que la différence a séparé les êtres les uns des autres. Et cela est manifeste dans les choses qui ne sont que *pour ainsi dire* contraires [1]. Car le non être absolu n'est pas dit-on, différent [2] de l'être, parce que le différent est *non étant* sous un rapport et sous un autre est *étant* [3] et le *non étant* en ce sens, dit-il n'*est* pas moins [4] que l'être. Car comment n'étant absolument pas, participerait-il, en tant que différent, d'un certain genre des êtres [5], afin d'éviter que ne devenant pas différent [6] il ne tombe hors de tous les êtres. Ainsi l'un détaché et au-dessus de tous les êtres, a cette distinction, non parce qu'il est différent, mais pour éviter que n'étant pas différent, il ne soit plus élevé au-dessus des êtres. Car il ne faut pas dans les négations transformer en affirmation, la négation selon laquelle il n'est aucun des êtres. Or le terme *différent* est affirmation, puisque le mot : être *élevé au-dessus*, n'est pas lui-même pris au propre, non plus qu'aucun autre nom qui implique et emporte l'idée d'être.

§ 147. — « Il ne sera pas non plus le même que lui-même : — Comment cela ? — C'est que, n'est-ce pas, ce qui est la nature de l'un n'est pas la nature du même. — Comment ? — C'est que lorsque le même arrive à s'introduire dans quelque chose, elle ne devient pas un pour cela. — Et pourquoi donc ? — C'est que si quelque le même s'introduit dans les

1 τῶν οἷον ἀντικειμένων.

2 Ἕτερον. Le texte de Platon donne ἐνάντιον.

3 Plat., *Soph.*, 257. a. b. « Autant il y a de natures autres que l'être, τὸ ὄν, autant de fois on peut dire que l'être n'est pas et le nombre en est infini. Lors donc que nous disons le *non être*, nous ne disons pas quelque chose de contraire à l'être, mais seulement quelque chose de différent. »

4 Οὐ παρ'ἔλαττον τοῦ ὄντος. La formule de Platon (*Soph.*, 258 a) est μηδένος ἧττον οὖσα. Conf. Plat., *de Rep.*, VIII. 546 d. παρ'ἔλαττον τοῦ δέοντος ηγήσάμενοι τὰ μουσικῆς *justo minoris* æstimantes res musicas. Παρ'ἔλαττον, signifie pour peu inférieur en dignité, en valeur; il fait fonction d'adverbe avec le sens au-dessous de, παρὰ μικρόν, παρὰ ἔλασσον, pour moins que.

5 *Soph.*, 260. b. « Le non être ainsi nous est apparu un certain genre des autres dispersé dans tous les êtres. »

6 Tous les êtres ont quelque chose qui les différencie les uns des autres. Ce qui ne contiendrait pas cette différence, qui lui constitue sa nature propre, ne serait plus rien. Mais il en est autrement de l'un qui n'est aucun des êtres.

plusieurs [1], nécessairement il devient plusieurs et non un [2]. — C'est vrai. — Mais d'un autre côté, si l'un et le même ne diffèrent en rien [3], toutes les fois que quelque chose serait devenue le même, elle serait toujours devenue un, et toutes les fois qu'elle deviendrait un, elle serait devenue le même. — Assurément. — Si donc l'un était le même que lui-même, il ne sera plus un par lui-même, et ainsi tout en étant un, il ne sera plus un [4]. — Mais cela est impossible [5]. »

C'est là le quatrième problème : que l'un n'est pas le même que lui-même ni comme identité, ni comme participant de l'identité. Et premièrement, il n'est pas (le même) comme identité, car si l'un est identité, il faut que tout ce qui participe de l'identité devienne un et participe du même par celui-ci même; car il est absolument nécessaire que tout ce qui devient selon l'autre, soit aussi autre [6]. Et secondement, (il n'est pas le même comme identité) parce que l'identité participe de l'un [7], car rien n'est sans l'un; en effet même la différence fait tout ce qu'elle fait avec l'un [8]; car il est absolument impossible que quelqu'un des êtres soit sans l'un; et en tant qu'il sera le même, par là, nécessairement il sera un, puisque l'identité, c'est l'un. Or, il y a quelque chose qui, en tant qu'elle participe de l'identité, devient plusieurs, par exemple : ce qui devient le même que les plusieurs n'est pas aussi un; donc l'un n'est pas l'identité. Car de même que ce qui devient le même que l'homme est homme, et ce qui devient le même que le cheval est cheval, ce qui devient le même que le blanc,

1 Si quelque chose peut être le même que les plusieurs.

2 Commentaire de Stallb. « Unum et ταὐτόν inter se statuit differre, propterea quod quid possit esse alii cuidam ταὐτόν, licet non sit unum. Veluti potest aliquid esse ταὐτὸν τοῖς πολλοῖς, quod in unum ipsum nullo modo congruere facile intelligitur. »

3 T. VI 182. Col. 1185.

4 Stallb. « Argumentatur hunc in modum : unum, inquit, si sibi erit ταὐτόν, suam sibi unitatem haud quaquam tuebitur, propterea quod ταὐτόν, ab ipsius natura diversum in se suscep isse videtur. Duplex autem ratio, in unum, nullo modo cadit : Il ne se suffit plus à lui-même pour être un : c'est le même qui le rend tel, et alors il se dédouble.

5 *Parm.*. 139 d.

6 κατ' ἄλλο μὲν γὰρ καὶ ἄλλο πάντως ἀναγκαῖον.

7 Καὶ ἡ δεύτερον, ταυτότης τοῦ ἑνός. Cousin supprime δεύτερον : je me borne à admettre l'hyperbate : καὶ δεύτερον répondant à πρότερον, quelques lignes plus haut, ἡ (μετέχει) τοῦ ἑνός.

8 Stallb. omet ce membre de phrase.

est blanc, ce qui devient le même que le noir, est noir, et que sans exception ni réserve, en toutes choses, ce qui est identifié à quelque chose, reçoit l'espèce de ce à quoi on dit qu'il est identifié, de même nécessairement ce qui devient le même que les plusieurs, devient le même que les plusieurs par le fait de devenir plusieurs. Donc *devenant* le même que les plusieurs, en tant que plusieurs il *est* le même qu'eux : or, en tant que plusieurs, il est impossible qu'il soit un [1]. Donc l'un n'est pas identité : car toutes les choses, participant de l'identité, par la même raison, deviendraient aussi un. Or, il a été démontré à l'occasion des plusieurs qu'ils ne sont pas un, par l'effet d'une sorte d'opposition contraire à l'un ; et à cette proposition démontrée, il a joint celle-ci : que l'un n'est pas le même, en tant que participant de l'identité. Car s'il était le même que lui-même, comme participant de l'identité, qui est autre que lui, l'un ne sera plus un : car par le fait de participer de l identité, il sera un et quelque autre chose qu'il n'est pas, et ne conservera plus le caractère propre de l'un [2], parce qu'il est devenu pluralité au lieu d'un. Et tout cela, il l'a réuni sommairement en disant que si l'un est le même que lui-même, il ne sera plus un *par lui-même* : car il a été prouvé que l'identité est quelque chose de différent de l'un. Donc voici ce qu'est, en *essence* [3], toute cette argumentation : Tout ce qui est le même que certaines choses, ou participe de l'identité, ou est le même en soi, αὐτὸ ταὐτόν. Or l'un ne participe pas de l'identité, qui est autre chose que lui, afin d'éviter que, participant de quelque autre chose d'autre que l'un, il soit non un ; il n'est pas non plus l'identité en soi, αὐτοταυτότης ; car les choses dans lesquelles est l'identité ne sont pas pour cela un ; les plusieurs en effet peuvent être les mêmes que les plusieurs et il n'est pas possible qu'ils soient un, tant qu'ils seront plusieurs. Donc l'un n'est pas identité, et ne peut pas davantage être le même en tant que participant de l'identité. Voilà l'argument dans son ensemble.

1 T. VI. 183. Col. 1186.

2 C'est ce que Stallbaum traduit très correctement par : suam sibi unitatem haud quaquam tuebitur.

3 δυνάμει.

On pourrait nous objecter, en commençant par la dernière partie : mais où, et par quelles preuves a-t-il montré qu'il y a quelque chose qui devient un et ne devient pas le même? Considérons comme démontré que ce qui devient le même ne devient pas nécessairement, par cela même, un [1], par cette proposition que ce qui devient le même que les plusieurs ne devient pas un, mais plusieurs. Après l'addition de cette seule preuve, comment en ajoute-t-il deux, en disant : toutes les fois que quelque chose devient le même, elle deviendrait toujours un [2], et toutes les fois qu'elle devient un, elle deviendrait le même, si l'identité et l'un étaient la même chose. Il faut répondre par la même méthode d'argumentation, et ajouter ceci : C'est que quelque chose devenant un devient différent des plusieurs : or si l'identité et l'un étaient la même chose, il faudrait que ce qui devient un, devînt immédiatement aussi le même, mais non différent. Car de même que le même que les plusieurs est non un, de même l'un n'est pas le même que les plusieurs. On pourrait dire que ce qui *devient* un, n'étant pas un antérieurement, vient des non un et devient le même que lui-même, et par le fait qu'il devient différent des non un, qu'il devient le même que lui-même. Mais la proposition que le devenant un, devient nécessairement différent des non un, n'implique pas la notion du même, en tant qu'il est un. Car par l'opposition contraire, il devient différent des non un, et en tant que un, l'un est un, et n'appartient pas à la catégorie des relatifs : il est par soi. Car le même n'implique pas que l'un devienne quelque chose qui soit le même que les relatifs ; car les choses par soi subsistent partout avant les relatifs, parce que ce qui devient un, n'est pas nécessairement le même, parce que la chose par soi est avant la chose qui est par un rapport à une autre chose : or le même est de ces choses qu'on appelle les relatifs. Donc une chose n'est pas à la fois le même et un. Donc l'identité et l'un ne sont pas, sans restriction ni réserve, une seule et même chose.

1 T. VI. 184. Col. 1187.
2 Le mot ἓν a été omis ici, sans doute par erreur typographique.

C'est pourquoi Platon fort de son argumentation, a conclu que si l'un était identité, le même serait un [1], en tant que le même et l'un serait le même, en tant qu'un. Or, il a paru évident que le même que les plusieurs est plusieurs, et par là même est le non un, et que l'un qui devient n'est pas encore le même. Mais quelques-uns objecteront encore : comment affirmons-nous qu'il devient *le même* que les plusieurs ; car il eût été plus juste de dire, *égal* aux plusieurs, et non *le même*. Il faut leur répondre qu'il y a dans les êtres une pluralité substantielle, essentielle, et une autre, adventice, venant du dehors par épigénèse, et pour ainsi dire épisodique ; l'une qui a son hypostase dans les espèces, et l'autre qui l'a dans les choses matérielles. Lorsque à la pluralité substantielle et *au nombre*, adhère le même nombre, non pas celui qui est dans les choses nombrées, mais celui qui est purement nombre, alors la pluralité est dite devenir la même que la pluralité, et non égale : car la communauté selon la substance est l'identité, et la communauté selon un certain quantum, mais non selon le quantum substantiel, est dite égalité. Car de même que des *quale*, autre est celui qui est uniquement *quale*, et autre celui qui détermine et limite le *quale* dans la substance, de même des *quanta*, autre est le *quantum* au sens propre et éminent, autre est le *quantum* dans la substance ; et si ces deux *quanta* ont une communauté l'un avec l'autre, c'est par l'identité et non par la ressemblance qu'ils possèdent cette propriété commune. Voilà pour répondre à l'objection.

Mais par ces mêmes explications, le Philosophe a démontré qu'il est possible que l'identité coexiste dans la différence et dans la pluralité, tandis que l'union et l'un sont dits au-delà de toute composition avec la pluralité. Car s'il est possible que les plusieurs participent, il est vrai, de l'identité sans être un, en tant que plusieurs, quoique par là ils soient les mêmes que les différents, parce qu'ils sont plusieurs, il est clair qu'il y a une identité dans les pluralités [2], mais que

1 T. VI. 185. Col. 1187.
2 T. VI. 186. Col. 1188.

l'unité veut être exempte de pluralité : d'où il tire avec raison la preuve que l'un n'est pas identité : car l'identité ne se sépare pas complètement de la pluralité ; mais l'un est en dehors de tous les pluriliés. Chaque ordre introduit nécessairement avec lui-même quelque chose qui n'était pas avant lui, par exemple : la génération amène avec elle le changement selon la substance, que n'avait pas le ciel ; le ciel amène avec lui le changement local en cercle, que l'âme n'avait pas par elle-même ; l'âme amène avec elle la pensée transitive et discursive que n'avait pas la raison ; la raison amène le désir de l'intelligible que n'avait pas l'être ; l'être amène l'identité et la différence dont l'un en soi est exempt, parce qu'il n'a besoin d'aucun de ces genres, pas même de l'identité ; car il possède la simplicité, meilleure que l'identité ; ni la différence, car il possède un excédent de puissance meilleur que la différence.

§ 148 — « Donc il est impossible à l'un d'être différent d'un différent ou le même que lui-même. — Cela est impossible [1].

Les deux propositions ayant été démontrées par des preuves qui se tiennent et se lient sans discontinuité, il a ajouté cette conclusion qui leur est commune. Il est, dit-il impossible que l'un soit différent de certaines autres choses quelconques, ou le même que lui-même. Ne va pas croire que ce soit faiblesse, ou défaut de puissance, ni non plus excès de puissance : car cet impossible est tel que celui par lequel nous disons habituellement qu'il est impossible que l'homme vertueux pèche, mais c'est une supériorité de nature qui est meilleure que toute puissance. C'est dans ce sens que l'impossible s'applique à l'un véritablement un, en tant que toute puissance procède de lui, et qu'il est le principe qui produit la différence et l'identité des êtres ; car c'est de là que viennent la limite, qui est le chorège de toute identité dans les êtres, et l'infini [2] qui est le principe générateur de toute distinction et de toute division. De même donc qu'il est au-dessus de toute limite et au-dessus de toute limitation, de

1 *Parm.*, 139. e.
2 T. VI. 188. Col. 1189.

même, et à beaucoup plus forte raison, il est au-dessus de toute identité et au-dessus de toute différence et divine et existant dans les êtres. Si donc quelque ordre divin était marqué de ces caractères, et placé par là au-delà de tous les ordres divins, l'un appartiendrait à cet ordre, et le fait de n'être ni le même ni différent révèlerait l'ordre des dieux qui procède éminemment selon ces caractères.

§ 149. — « Ainsi donc l'un ne saurait être ni différent ni le même ni que lui-même ni qu'un différent. — Non, vraiment »[1].

Voilà la conclusion commune des quatre problèmes, qui revient, en rebroussant chemin, à la première proposition, mais qui est traitée d'une manière un peu différente. Car là il disait: l'un n'est donc le même ni qu'un différent ni que lui-même, séparant en premier lieu du différent le même, puis en second lieu le différent (du même) : ici après avoir ajouté les deux ensemble et le différent et le même, il amène la division commune, en ajoutant : ni que lui-même ni qu'un différent ; et il commence par le différent et finit par le différent [2], et par cette concision et par cette terminaison de phrase qui, après avoir commencé par le même mot, finit par le même mot, il imite le cercle de l'acte intellectuel. Mais assez sur ce point.

Peut-être nous posera-t-on la question, après ces propositions démontrées, si les *autres* que l'un sont *différents* [3] de lui : car les *autres* semblent emporter avec eux l'assertion [4] qu'ils sont différents de l'un [5] : ils ne sont pas certes les mêmes [6] : car ils ne sont pas un. Et sans doute, comme nous l'avons dit, le *plusieurs* de l'un, puisque les plusieurs sont différents, est de toutes manières et nécessairement aussi et *autres*, mais non *différents* de l'un [7]. Car, comme il l'a dit lui même plus

1 *Parm.*, 139. e.
2 Dans le membre cité, ἕτερον est le premier mot, et ἑτέρῳ le dernier.
3 Opposition de τὰ ἄλλα τοῦ ἑνός et de ἕτερα.
4 φήμην... ils semblent dire, φάναι.
5 T. VI. 188. Col. 1190.
6 Je lis ταὐτὰ μὲν γὰρ οὐδαμῶς, au lieu de ταῦτα.
7 τὸ πολλὰ τοῦ ἑνὸς ἢ ἕτερα μὲν τὰ πολλὰ καὶ ἄλλα πάντη πάντως ἐστίν, οὐχ ἕτερα δὲ τοῦ ἑνός

haut, le différent est différent du différent [1], et si l'on disait qu'ils sont *autres* et *différents* de l'un, ce ne serait pas dans le sens que ce serait par la différence qu'ils auraient accompli leur procession de l'un [2] ; car alors la différence occuperait le deuxième rang après l'un, et serait un milieu entre l'un et les plusieurs, pour que ceux-ci procédassent selon elle. Les plusieurs sont abaissés au-dessous [3] de l'un, mais tout abaissement n'est pas le produit de la différence, c'est seulement l'abaissement dans les diacosmes spécifiés. De là vient que le différent de sa cause propre est abaissé au-dessous d'elle, mais il n'en résulte pas que tout ce qui est abaissé soit devenu différent de son causant propre. Mais peut-être pourrait-on dire que les *autres* que l'un sont différents de l'un, en ce sens que par la différence qui s'est entroduite en eux, ils ont accompli le mouvement de séparation qui les écarte de l'un devenu diversifié. Car les choses qui sont les mêmes que le non diversifié [4], par leur simplicité, ont pris un ordre abaissé, de sorte qu'ils seront dits *autres* que l'un, en ce sens qu'ils sont devenus autres par les autres, parce qu'ils ont été séparés de l'un qui repousse absolument toute réciprocité de dénomination [5]. Ainsi donc la différence étant, dans les *êtres* de deux espèces, ou plutôt de trois, celle des meilleurs, celle des pires, celle des choses qui sont du même rang et de la même série, à la place de la différence des espèces meilleures d'avec les pires, il faut, dans les *choses hypercélestes* prendre l'excédent; à la place de la différence des pires d'avec les meilleures [6], il faut prendre l'abaissement ; à la place de la distinction entre les choses de la même série, les unes d'avec les autres, il faut prendre le caractère propre et particulier Tout est donc abaissé au-dessous de l'un ; l'un dépasse et excède tout, et ni l'un n'est différent des autres, ni les autres

1 Et non des autres.
2 Qu'ils seraient sortis par évolution de l'un.
3 περὶ : je lis παρὰ, par rapport à ..
4 ἑτεροιωθέντος, devenu ἕτερος, qui diffère de ἕτερον.
5 τὴν ἀλλήλων προσηγορίαν, c'est-à-dire la différence qui implique une relation et une conversion : si a est différent de b, b est différen de a : mais l'un n'est différent de rien.
6 T. VI. 189. Col. 1190.

différents de l'un ; et si parfois nous nous servons des mots : *autres que l'un*, il faut nous pardonner en considération des habitudes du langage. Car, que nous n'avons aucune expression propre pour désigner l'un, en avançant dans la discussion nous entendrons le philosophe nous le prouver : cependant nous disons quelque chose de lui, parce que par une tendance innée et spontanée de sa nature, l'âme veut enfanter quelque chose à son sujet.

§ 150. — « Il ne sera pas non plus semblable à quoi que ce soit, ni dissemblable, ni à lui-même ni à un différent [1]. — Pourquoi donc ? ».

Il est passé d'un ordre à un autre, à celui qui dans la série le suit sans discontinuité, comme nous le montrerons dans la deuxième hypothèse, et de l'ordre démiurgique au diacosme qui a été appelé par d'autres le diacosme assimilateur [2], dont le caractère propre et particulier est d'être exclusivement hypercosmique, et par lequel tous les genres encosmiques et libres, Ἀπόλυτα [3], sont assimilés aux Dieux intellectuels et rattachés à la monade démiurgique [4] qui, en s'élevant et se détachant de l'univers des choses, en est la reine, et il montre comment l'un abaissé de cet ordre, l'a, s'il est permis de s'exprimer ainsi, engendré, en révélant au dehors l'ordre tout entier avec les principes qui le précèdent, et ne repousse pas l'espèce *une* intellectuelle. Car il n'y a rien d'étonnant que l'un soit fondé au-dessus *d'une* certaine espèce,

1 *Parm.*, 139. e.

2 Conf. Extraits de la *Théologie Platonique*, sur la IIe hypothèse à la fin du volume.

3 Procl., *Theol. Plat.*, II. p. 112. « Après les Dieux intellectuels l'excédent ineffable de l'un a placé la *largeur* des hypercosmiques, τὸ πλάτος, excédent qui est mystérieusement et secrètement séparé et au-dessus des choses qu'il engendre, tandis que cette largeur tient, sans discontinuité, son hypostase, des intellectuels, et reçoit, sous le mode de l'unité, son hyparxis du Premier Dieu. C'est cette largeur que Parménide produit (fait produire) de la divinité, qui enferme et clôt la limite des monades intellectuelles, par l'intermédiaire de la ressemblance et de la dissemblance. Car le semblable est ce qui a subi le même, de même que le dissemblable est ce qui a subi (a participé) le différent. Et il montre que par simplicité l'un a dépassé cette nature particulière de Dieux. Car ce qui a son fondement au-dessus de la puissance du même et de l'autre, à beaucoup plus forte raison dépasse et excède les genres qui possèdent leur hypostase selon ces caractères. »

4 Zeus. Conf. Col. 1173. n. 1. *Extr. de la Théol. Plat.*, II. p. 112. trad. Fr. t. II p. 330. n. 1.

ressemblance ou dissemblance, et ce n'est pas de cela que s'occupe et traite la discussion actuelle. Car les espèces sont extrêmement nombreuses, et on ne pourrait pas dire pour quelle cause il a négligé les unes [1], et a employé seulement les autres pour retrancher les autres, de l'un. Mais il est clair à ceux qui ont divisé les genres divins, qu'il montre que l'un est au-dessus de tous les ordres en adressant à l'un, par ces négations, un hymne théologique [2]. Nous n'admettons donc pas sans restriction ni réserve l'opinion qu'il se conforme ici aux dix catégories, empruntant de la substance le même et l'autre, de la qualité, le semblable, et le dissemblable, de la quantité, l'égal et l'inégal, et du *quando* le plus jeune et le plus vieux, quoique cela soit vrai et que nous l'ayons dit nous-même plus haut ; mais tout cela n'est exact que dans les sensibles et les choses qui tiennent aux sensibles. Mais Platon s'occupant des ordres hypercosmiques, et faisant voir que l'un est séparé et au-dessus d'eux, ce n'est pas une chose bien extraordinaire si tout individu quelconque vient à faire voir que l'un est affranchi et pur des catégories, et surtout si l'on est d'accord avec ceux qui posent que les catégories sont abaissées au-dessous des intelligibles. Ou bien faut-il dire qu'il y a là quelque accident, qu'il y a une substance telle que son caractère le plus propre, c'est, étant la même et une en nombre, d'être susceptible de recevoir les contraires ? Car l'un qui est de cette sorte n'a pas place dans la nature intelligible et éternelle [3], pas plus que les genres et les espèces qui sont d'une dignité d'essence inférieure à ces sortes de substances, puisque ces substances mêmes qui sont d'un ordre plus élevé, n'y ont pas place, et beaucoup moins encore les accidents de ces genres et de ces espèces, qui sont encore d'une valeur inférieure et plus obscure. Si donc nous affirmons [4] que toute substance intelligible est pure de ces catégories tant vantées, quelle supério-

1 T. VI. 190. Col. 1191.

2 ὕμνον διὰ τῶν ἀποάσεων τούτων ἕνα θεολογικὸν ἀναπέμπων εἰς τὸ ἕν. Ces négations constituent comme un hymne théologique qui ne s'adresse qu'à l'un.

3 Au lieu de διαγώνιον, diamétrale, qui n'a ici aucun sens, je lis διαιώνιον.

4 T. VI. 191. Col. 1192.

rité d'essence la suppression de ces catégories ne fera-t-elle pas voir possédée par l'un qui est supérieur aux intelligibles? Laissons donc de côté les catégories, soit qu'elles aient été bien établies et bien divisées ou non par ceux qui les ont toujours à la bouche [1] ; car cela n'a pas d'intérêt pour notre objet actuel. Mais si quelqu'un croyait que c'est par ces espèces que naissent les négations des intelligibles et des intellectuels, nous lui avons répondu qu'il n'y a rien là de bien surprenant, par exemple, si l'un est au-dessus d'une certaine espèce, puisqu'il est le causant de tous les intelligibles. Car l'hénade de la raison est au-dessus d'eux, et c'est par elle que la raison est *uniforme*, et a pour ainsi dire ses racines éminemment dans l'un en soi, auquel tous les êtres sont unis et rattachés par l'un qui est en eux-mêmes, tous les êtres et surtout la raison, puisque celle-ci vient après l'un. Mais puisqu'il importe de dire quelque chose des négations précédentes et de celles-ci, il faut dire que tout l'ordre assimilateur procède de la monade démiurgique [2], et imite l'identité, qui est là, par la ressemblance, en [3] montre la puissance concentratrice et le principe plus particulier qui contient dans l'unité de leur système les parties des touts, et imite la différence démiurgique par la dissemblance, en reproduisant comme dans une image, son principe discriminatif et divisif, par la pureté de son essence, qui ne se confond pas avec les extrêmes : car il faut se garder de dire que la ressemblance est une identité relâchée, définition agréée de certains interprètes qui nous ont précédés, et que la dissemblance est une différence relâchée; car il n'y a chez les Dieux ni tension ni relâch ement, ni indétermination, ni le plus et le moins ; mais tout y est établi et fondé dans ses limites et son essence propres, dans ses mesures propres [4], et rien n'y peut recevoir aucune tension ni aucun relâchement. Ces termes conviendront mieux, qui expliquent clairement les analogies dans les Dieux ; car

1 Néanmoins Proclus laisse entendre qu'à son sens, le système des catégories n'est pas rationnellement fondé, et en cela il ne fait que suivre l'opinion de Plotin, qui lui en avait substitué un autre.

2 Zeus. Conf. Col. 1170 n. 1, où elle est appelée tétradique.

3 De la monade.

4 T. VI. 192. Col. 1193.

lui-même a appliqué l'analogie aux choses divines, lorsqu'il pose le soleil analogue aux intelligibles, dans la mesure où les choses visibles le sont [1]. Donc la ressemblance est dans les choses inférieures ce qu'est l'identité dans les choses qui sont avant elles, et la dissemblance y est ce qu'est la différence; mais la ressemblance a un mode particulier et ne joue qu'approximativement le rôle de principe, et le semblable et le dissemblable ne sont que les générations [2] de l'identité et de la différence [3]. L'égal et l'inégal procèdent aussi de là, mais la ressemblance et la dissemblance sont avant eux; car dans les espèces le semblable est plus que l'égal, et le dissemblable plus que l'inégal, et sont comme eux suspendus à la monade démiurgique. Car pour le dire d'un mot, c'est en elle que présubsiste la cause assimilatrice. C'est pourquoi Timée nous enseigne que le démiurge intelligible non seulement fait le monde, mais le fait encore plus parfaitement qu'auparavant semblable à l'αὐτοζῶον [4], et c'est par là même qu'il présubsiste, et sera, pendant toute la durée du temps, la mesure des périodes du tout, comme l'éternité est la mesure de la nature de l'animal en soi.

C'est donc avec raison qu'après la monade démiurgique, Parménide est passé à l'ordre assimilateur qu'il supprime aussi de l'un [5]. La méthode appliquée à ces questions est la même que celle que nous avons appliquée aux questions précédentes. Car il y a encore ici quatre problèmes : si l'un est semblable à lui-même ; — si l'un est dissemblable à lui-même ; — si l'un est semblable aux autres [6], — si l'un est dissemblable aux autres. Les preuves qu'aucune de ces propriétés ne

1 Plat., *de Rep.*, VI. 508. b. c. « Le soleil n'est pas la vue, mais il est le causant d'elle et il est vu par elle. Eh bien, c'est lui que je dis le fils du Bien, et que le Bien ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ ; ce que celui-là est, dans le lieu intelligible, pour la raison et les objets de la raison, τὰ νοούμενα, celui-ci l'est, dans le lieu visible, pour la vue et les objets de la vue, τὰ ὁρώμενα ».

2 Les choses engendrées par...

3 Conf. Damasc., *Problèmes et solutions* § 338 et 341 trad. fr. t. III. p. 46.

4 *Tim.*, 37. d. « En voyant cette image née des Dieux éternels, se mouvoir et vivre, le Père qui l'avait engendrée, en fut joyeux et dans sa joie : ἔτι δὴ μᾶλλον ὅμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι : au mouvement et à la vie il ajoute l'éternité ».

5 V. plus haut. Col. 1191. l. 15. t. VI. 189.

6 T. VI. 193. Col. 1194.

convient à l'un partent toutes de l'identité et de la différence, d'après les règles qui démontrent que les moyens sont proprement les causes du fait [1]. C'est de ce principe que souvent il tire la démonstration, et non immédiatement des choses antérieurement démontrées; car il n'est pas toujours vrai que les choses plus haut placées et antérieures [2] soient génératrices de celles qui leur sont inférieures ; elles en sont les causes télésiurgiques, ou gardiennes, ou, d'une façon ou d'une autre, providentielles [3] : elles n'en sont pas nécessairement génératrices ; car considère, en partant d'en haut, si tu veux bien, l'ordre qu'il suit. Il a démontré d'abord : que l'un n'est pas un tout et n'a pas de parties, par les plusieurs; car c'est de là qu'a procédé la totalité intellectuelle; qu'il n'a ni commencement, ni milieu ni fin, par le tout et les parties; car c'est de ces moments que le tout est produit, sans rupture de continuité; qu'il n'est ni rectiligne ni curviligne, par le commencement, le milieu et la fin; car c'est de là qu'il (le tout) a pris naissance; qu'il n'est ni dans lui-même ni dans un autre, par le fait qu'il n'est pas un tout et n'a pas de parties : car le étant dans soi-même et dans un autre, procède de cet ordre et non de la figure, quoique la figure, selon la procession, soit avant lui ; qu'il n'est pas en repos, et qu'il n'est mû dans aucun des nombreux sens du mouvement, par le fait qu'il n'est pas dans quelque chose, qu'il n'a pas de milieu, et qu'il n'a pas de parties ; car c'est de tous ces ordres que procède l'ordre selon le repos et le mouvement. Et nous rendrons ces propositions évidentes lorsque nous ferons voir l'accord de chacune d'elles avec les doctrines théologiques sur les processions divines [4]. De même donc qu'il a tiré la preuve de celles-ci, de toutes les autres qui précèdent, comme causes de l'ordre qui est successivement étudié et examiné, de même dans la discussion sur la ressemblance et la dissemblance, il tire de l'identité et de la différence les no-

1 Axiome d'Aristote : τὸ μέσον αἴτιον, puisque tantôt sous le rapport de la compréhension, tantôt sous celui de l'extension, il contient les extrêmes.

2 Dans l'ordre de la généralité.

3 τελεσιουργά — φρουρητικά — προνοητικά : elles leur donnent la perfection; elles es protègent et veillent sur elles.

4 T. VI. 196. Col. 1195.

tions négatives de l'un et de ces caractères [1], puisque c'est de là (de l'identité et de la différence) que naît pour celles-ci (la ressemblance et la dissemblance) la procession. Ces notions préliminaires posées, nous allons examiner à la suite, les démonstrations elles-mêmes, en les traitant chacune à son rang et tour à tour.

§ 151. — « C'est que ce qui a subi l'action du même est semblable [2]. — Oui. — Or le même nous est apparu ayant une nature à part de l'un [3]. — Cela nous est apparu. — Or si l'un participe de quelque chose outre le *être* un, il serait dans un état où il serait plus qu'un : or cela est impossible. Donc il n'est pas possible que l'un ait subi le même ni qu'un autre ni que lui-même. — Il ne semble pas. — Donc il n'est pas possible qu'il soit semblable ni à un autre ni à lui-même. — Non, vraiment » [4].

Le syllogisme qui sert à prouver que l'un n'est semblable ni à lui-même ni à un autre est ainsi conçu, conformément à la méthode des géomètres : d'abord nous définissons le semblable : nous disons que ce qui a subi une certaine chose et la même, est semblable à ce qui a subi une certaine chose et la même ; car nous disons que deux blancs et deux noirs sont semblables, parce qu'ils ont subi une certaine chose, et la même, le blanc et le noir, en outre qu'ils sont les mêmes l'un que l'autre. Si tu dis que le blanc et le noir sont semblables, tu dis qu'ils sont semblables parce qu'ils participent d'une certaine chose et la même, de leur genre commun, qui est la couleur. Voici donc le syllogisme ; l'un n'a subi aucune chose qui fût la même que lui-même et qu'une autre : le semblable est ce qui a subi une certaine chose et la même que lui-même et qu'une autre : donc l'un n'est pas semblable ni à lui même ni à un autre [5]. Tel étant le syllogisme, il a

1 J'entends par ἀποφατικὰς τοῦ ἑνὸς καὶ τούτων, que ces notions expliquent que l'un et ces caractères se nient réciproquement, ou plutôt que ces caractères sont niés de l'un.

2 A participé du même.

3 Stallbaum : « Die Eigenschaft der Identitæt ist ein aus der Welt des Daseins entlehnter Begriff, durch den das Eins selbst seinen Untergang finden wurde. »

4 *Parm.*, 139. e.

5 T. VI. 195 Col. 1195

jugé que la seconde prémisse seule méritait une explication : c'est celle qui affirme que l'un n'a pas subi une certaine chose et la même que lui-même ni qu'une autre. Comment et de quelle manière ? L'un, dit-il, a apparu séparément de l'identité ; car il a été démontré qu'il n'est d'aucune façon, le même ; or ce qui est séparément de l'identé, s'il venait à subir le même, sera plusieurs et non un : car tout ce qui a subi quelque chose, n'importe laquelle, est plusieurs, étant et ce qu'il est et ce qu'il a subi. Et quoi d'étonnant alors que l'un lui-même, s'il avait subi une certaine chose, fût plusieurs : car ce qui a subi l'un n'est pas l'un en soi, αὐτοέν [1] mais *les* [2] plusieurs participant de l'un. Mais l'un en soi est un et n'a pas subi l'un. Il faut donc dire inversement, si l'un est à part de l'identité, il n'a pas subi le même, afin qu'il ne devienne pas alors non un, pour avoir subi une certaine chose et autre, une chose qu'il n'est pas. Or l'un est à part de l'identité, donc l'un n'a d'aucune façon subi le même ni que lui-même ni qu'un autre. Il suit de là que l'un n'est semblable ni à lui-même ni à un autre : car le semblable a subi une certaine chose et la même. Voilà ce qu'il y avait à dire sur la conséquence des prémisses [3].

Et regarde avec quelle sûreté de logique il s'est gardé de dire que l'un a subi l'un, mais a dit qu'il n'a subi aucune autre chose que d'*être* un [4] : car il *est* cela même (l'un) et ne l'a pas subi. Car tout ce qui a subi quelque chose est plusieurs : car il appelle affection subie, πάθος, la participation d'une certaine chose autre. En s'exprimant ainsi : que l'un n'a subi aucune autre chose que l'un, il montre évidemment et d'une manière admirable [5] que l'un est plus pauvre que le principe de Tout [6], ce qu'il dira à la fin de cette hypothèse [7], et il montre

1 Plat., *Soph.*, 244 e. Conf. Col. 1158.

2 Je supprimerais volontiers l'article τά.

3 περὶ τῆς τῶν προτάσεων ἀκολουθίας. Le mot ἀκαλουθεῖν a le même sens que ἕπεσθαι, et signifie qu'une certaine notion étant posée, une autre doit être également et nécessairement posée. Aristote se sert du mot ἀκολούθησις.

4 C'est Taylor qui par conjecture a ajouté τὸ ἕν.

5 T. VI. 196. Col. 1196.

6 Il y a quelque chose au-dessus de l'un.

7 *Parm.*, 141 e. L'un n'est pas un et n'est pas.

que le langage qui lui [1] a ajouté ce mot et cette notion, (l'un) est comme une chose étrangère à son essence, quoiqu'il lui soit plus propre que les autres, parce qu'il n'est pas possible de *concevoir* [2] quelque chose qui soit plus auguste que l'un, de sorte que celui-ci (l'un) aurait subi celle-là. Et il faut que le langage s'arrête à celui-ci, afin que, sans nous en apercevoir, nous ne fassions entrer dans la pluralité ce qui est supérieur à l'un.

Et si maintenant quelqu'un nous demandait encore d'où vient que ce qui a subi le même est semblable, il faut dire que la ressemblance est fille de l'identité, comme l'identité est fille de l'un. L'identité participe donc de l'un, et la ressemblance participe de l'identité, et avoir subi, c'est participer d'un autre et procéder selon une cause autre et plus vénérable [3]. Et tu vois que, comme il admet le participer et le non participer dans l'un, non pas comme meilleur, mais comme plus pauvre et suspendu à l'un, ainsi que dans la deuxième hypothèse, ou comme non suspendu [4] ainsi que dans celle-ci, afin de ne pas troubler les idées en se servant du même mot, il a appelé plus haut, πάθος, affection, la participation en tant que participation du meilleur, en disant que le semblable a subi le même, et le dissemblable, a subi le différent; car ces derniers sont plus universels que les premiers. C'est ainsi que nous disons que l'égal et l'inégal sont, dans le quantum, le même et le différent; c'est ainsi que dans le *Sophiste* [5], il appelle πάθος, affection, la participation, et qu'il dit que le tout a subi l'un, et est non pas l'un en soi, mais participant de l'un.

§ 152. — « Mais l'un n'a pas subi non plus d'être différent : car alors il aurait subi d'être plus que un [6]. — Plus que un, en effet. — Or ce qui a subi le différent de lui-même ou d'un

1 Au principe suprême.
2 Le principe qui est au-delà de l'un est au-delà de notre conception et s'y dérobe : Il est inconcevable.
3 πρεσβυτέραν, plus haute, ayant une priorité dans le temps et dans l'essence A un autre principe.
5 *Soph.*, 254 e. Conf. Col. 1158.
6 T. VI. 197. Col. 1197.

autre, sera dissemblable à lui-même ou à un autre, puisque ce qui a subi le même est semblable. — C'est exact. — L'un, nous le voyons clairement, qui n'a subi en aucune manière le différent n'est d'aucune manière dissemblable soit à lui-même soit à un différent. — Non, nécessairement ». [1]

Ici encore le syllogisme est ainsi formulé : l'un n'a pas subi le différent ni avec lui-même ni avec un autre ; le dissemblable a subi une certaine chose différente de lui-même ou d'un autre : donc l'un n'est pas dissemblable. Mais d'où vient donc que l'un n'a pas subi le différent ? C'est que, comme il a été dit précédemment, il ne participe d'aucune manière de la différence : or le différencié, évidemment, participe nécessairement de la différence. Si donc il n'est pas possible que l'un soit quelque autre chose que l'un, afin que l'un ne devienne pas plusieurs, il ne saurait avoir subi le différent. Mais d'où vient que le dissemblable à lui-même ou à un autre a subi quelque chose de différent? C'est que le dissemblable est du couple de contraires fondé sur la différence [2]. Donc de même que la différence participe de l'infinité, de même la dissemblance participe de la différence ; car tout le dissemblable est aussi différent ; mais tout le différent n'est pas par là même dissemblable ; car la différence substantielle n'est pas la dissemblance, mais la communauté des puissances fait la ressemblance et la différence fait la dissemblance, son contraire. Il apparaît donc par ces arguments que la ressemblance et l'identité, la dissemblance et la différence ne sont pas le même, et que l'une n'est pas meilleure que l'autre, comme fondée au-dessus, selon l'ordre [3], mais que chacune de celles-ci est inférieure à celle-là, et c'est là l'ordre dans lequel Platon les a disposées. Car l'identité est plus universelle que la ressemblance [4], et la différence

1 *Parm.*, 140 a.

2 Taylor au lieu de τὸ ἀνόμοιον τῆς κατὰ τὴν ἑτερότητα συστοιχίας, insère par conjecture ἀπειρίας entre τῆς et κατὰ τὴν ἑτερότητα : conjecture qui est loin d'éclaircir le sens.

3 La ressemblance n'est pas meilleure que la différence ; mais la ressemblance et la dissemblance sont toutes deux inférieures à l'autre couple de l'identité et de la différence.

4 T. VI, 198, Col. 1198.

que la dissemblance, et celles-là sont à celles-ci dans le rapport qu'ont les *Sources*, comme disent les théologiens, aux principes qui procèdent d'elles, ou dans celui qu'ont les monades universelles [1] aux monades plus universelles, les premières subsistant par celles-ci, et montrant une substance abaissée, et une puissance et si quelques-uns, en faisant subir au mot une légère inflexion, donnent à cet abaissement, ὕφεσιν, le nom de relâchement, ἄνεσιν, il est certain que leur opinion n'aurait rien d'absurde.

§ 153. — « Donc l'un ne saurait être ni semblable ni dissemblable ni à un différent ni à lui même — Non, certes [2]. »

C'est là la conclusion commune des quatre problèmes, et il a observé la même figure de style que dans la prémisse. Car *là*, après avoir ajouté le semblable et le dissemblable, il a formulé la concluslon commune aux deux : ni à lui-même ni à un différent : il l'a fait pour se prêter et s'accommoder à cet ordre, qui est l'ordre assimilateur ; et *ici*, il fait semblable au commencement, la fin des arguments relatifs à cet ordre[3]. Il a procédé autrement dans les premières conclusions, parce que chacun de ces ordres-là n'avait de penchant que pour lui-même et ne sortait pas de lui-même.

Si l'on demande si les autres que l'un sont ou non semblables à l'un (car quelques-uns ont coutume de dire que la raison est une image de l'un, comme ayant la forme de l'un et étant indivisible, comme [4] l'un est indivisible), — si donc on nous faisait cette question : qu'est-ce que cette espèce de ressemblance, et comment l'un ne sera-t-il pas sembable aux autres, nous dirons que le semblable, soit que l'un soit un genre ou une espèce de l'être, soit qu'on appelle ainsi tout l'ordre assimilateur des Dieux, ne fait pas toutes choses semblables à l'un ; car il n'est pas la sommité des êtres, ni l'espèce

1 Cousin lit ὁλικώταται πρὸς ὁλικωτέρας, Stallb. ὁλικαὶ πρὸς ὁλικωτέρας, leçon que je préfère.

2 *Parm.*, 140 b.

3 Tous les manuscrits portent la marque indice d'une lacune, qui n'apparait pas dans la suite des idées. Gogava ne semble pas la connaitre : il traduit : « Idque valde accommodatum est ordini assimilatorio finem initio connectenti, qum ubi de eo ordine disseritur, sermonum finis initio par similisque respondet ».

4 Je lis ὥσπερ. au lieu de εἴπερ. T. VI. 199. Col. 1199.

des espèces, ni l'ordre de tous les ordres, mais leur[1] procession occupe un rang intermédiaire et moyen dans les espèces et dans les genres divins. Et si tu dis que toutes les choses sont semblables à l'un, du moins il faut que tu dises qu'elles ne lui sont pas semblables selon cette ressemblance, mais seulement selon cette union qui vient de l'un et entre dans tous les êtres, et selon ce désir inné de toutes pour l'un. Car toutes les choses sont ce qu'elles sont par le désir de l'un, par l'action de l'un, et c'est selon cette espèce d'enfantement[2] que chacune, remplie de l'union qui convient à sa nature, est rendue semblable à la cause unique et une de tout, mais n'est pas faite semblable à des semblables, afin que cette cause suprême ne paraisse pas semblable *aux autres*, mais s'il est permis de le dire, fait semblable au paradigme des choses semblables à elle. Les êtres sont donc rendus semblables à l'un, mais ils sont tels par le désir ineffable de l'un, et non par cet ordre assimilateur, ou par une espèce, l'espèce de la ressemblance ; car il n'est pas possible à cet ordre de rattacher tous les êtres à l'un, et de les élever vers lui[3], la fonction de cet ordre est d'attirer vers la monade intellectuelle, la monade démiurgique, les choses qui viennent après lui, comme c'est la fonction d'un autre ordre de les attirer à la monade intelligible, qui a la puissance de *transborder*[4], comme disent les théologiens, toutes les choses de cette monade jusqu'à la matière, et de les ramener toutes à elle. Ainsi donc le propre de cet ordre est de retourner toutes les choses à la monade intellectuelle par l'intermédiaire de la ressemblance, et de ramasser autour d'elle[5] tous les diacosmes des êtres qui en ont été séparés[6]. Car le semblable en soi et le dissemblable ont besoin de l'un : chacun d'eux participe de lui, tout en étant ce qu'il est ; c'est l'un qui est cause que les autres participent d'eux[7], mais non par sa ressemblance avec eux ;

1 Des semblables.

2 κατὰ τὴν ὠδῖνα ταύτην. L'un est gros de toutes les choses et pour ainsi dire les enfante.

3 L'action assimilatrice enferme ces deux moments.

4 διαπόρθμιον δύναμιν, qui fait fonction de passeur, comme Charon.

5 συνάγειν.

6 T. VI. 200. Col. 1200.

7 Du semblable et du dissemblable.

mais c'est par l'union que la communauté s'établit entre tous les êtres et avec l'un en soi, qui est au-delà d'eux tous. Et si nous disons que toute procession des êtres, et même celle qui vient de l'un, a lieu semblablement par ressemblance, il faut pardonner aux mots dont nous avons coutume de nous servir quand il s'agit des êtres, en les nommant paradigmes et images, et que nous employons encore quand il s'agit de l'un et de la manifestation des êtres issue de lui [1]. Car de même que nous lui donnons par surcroît le nom de... [2] en lui appliquant (le plus vénérable) des noms, parce que nous ne voyons aucun des êtres plus vénérable et plus saint que lui, de même nous caractérisons la procession de toutes les choses procédant de lui, par la ressemblance, parce que nous ne pouvons donner à cette procession aucun nom plus parfait que la ressemblance. Et puisque, comme nous l'avons dit, si l'on soutient que les autres sont semblables à l'un en tant que chacun d'eux participe de l'un, ce n'est pas une raison pour que celui-ci soit semblable *aux autres ;* car nous n'admettons pas, dans les espèces, que les semblables aux espèces soient semblables à leurs semblables (et c'est là l'une des difficultés soulevées par Parménide) mais qu'ils sont semblables aux paradigmes. Ainsi donc en admettant que les participants de l'un sont semblables à l'un, nous n'admettons pas la conversion, à savoir que lui aussi est semblable à ses participants, mais, s'il est permis de le dire, qu'il est semblable à leurs paradigmes : car les choses qui sont dans ceux-ci sont des dons de l'un [3], et pour ainsi dire ses images [4]. Et si c'est ainsi que certains ont entendu l'un, ce n'était pas une mauvaise [5] interprétation, à la condition seulement qu'ils l'entendent dans son sens sûr, et que par le nom de forme, ἰδέα, et de paradigme, ils n'aillent pas faire de lui une

1 Je lis καὶ τῆς ἀπ'ἐκεινου au lieu de ἀπ'ἐκείνων τῶν ὄντων.

2 Tous les manuscrits portent le signe indice d'une lacune. Taylor conjecture τὸ ἕν ; je crois qu'il faut plutôt admettre l'omission du mot ἰδέα, comme plus loin. Col. 1200. l. 38. t. VI. 201. l. 5. Trad. Fr. p. 36, n. 2.

3 τὰ γὰρ ἀ... ἐν τούτοις ρ... il y a dans tous les manuscrits l'indice d'une double lacune après ἀ et après ρ.

4 T. VI. 201. Col. 1200.

5 Stallb. lit : οὐ καλῶς ; Cousin, οὐ κακῶς.

pluralité, et qu'ils ne le comptent pas dans le nombre des espèces : car c'est seulement par analogie que nous lui donnons le surnom de forme, ἰδέα [1], comme Socrate a dit que l'idée, ἰδέα, du bien est le bien même, et est pour tous les êtres ce que chacune des espèces intelligibles est pour sa série propre, pour la série qui vient d'elle et subsiste par son rapport à elle [2]. Et tu tireras la solution de la difficulté qui nous est opposée, de la définition du semblable ; car il a défini semblable ce qui a subi une certaine affection et la même : or l'un n'a subi aucune affection, ni le même, ni non le même, οὐ ταὐτόν ; il est exclusivement un : mais les choses qui participent de lui ont subi la même affection les unes que les autres, la participation de l'un, de sorte qu'elles sont semblables les unes aux autres selon l'un, mais elles ne sont pas semblables à l'un, parce qu'il n'est pas ce qui a subi l'affection de l'un, mais est un seulement, l'un en soi. Il s'en faut donc de beaucoup que l'un soit semblable *aux autres*, puisque *les autres* mêmes, selon cette définition ne sont pas semblables à l'un, parce qu'elles n'ont pas subi l'affection de la ressemblance, qui est circonscrite et limitée aux choses qui ont subi certaine affection et la même, selon le subir même la même affection ; car il n'a pas été dit qu'une chose est semblable à une autre, quand elle a subi ce qui est semblable, mais quand elle a subi ce qui est le même qu'elle, afin que tous deux aient subi également la même affection. Voilà ce que nous avions à répondre à l'objection. Mais il nous faut passer au passage de Platon qui vient ensuite.

§ 154. — « Et ainsi, étant tel, il ne sera ni égal, ni inégal à lui-même ni à un autre [3] ».

1 προσαγορεύοιμεν ἰδέαν. Voir plus haut p. 35 n. 2.

2 Proclus interprète ici assez librement et avec quelque obscurité le célèbre passage de la *République* (VI. 505. a) : ὅτι ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα, πολλάκις ἀκήκοας ᾗ καὶ δίκαια καὶ τἆλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίγνεται. L'*idée* du Bien est le principe de tout, la forme de la perfection et de la bonté suprême, d'où tout le reste des choses, même les autres formes intelligibles, empruntent et tirent leur justice, leur utilité, leurs avantages (utilia et conducibilia).

3 *Parm.*, 140 b.

Après l'ordre assimilateur des Dieux qui est exclusivement hypercosmique [1], les Théologiens estiment qu'il faut placer l'ordre qui est surnommé du nom particulier d'indépendant, ἀπόλυτος, parce que son caractère propre et particulier est, suivant leurs propres termes, d'être au-dessus des choses qui sont dans le monde, d'avoir des points communs avec elles [2], et de s'approcher sans discontinuité des dieux encosmiques. C'est pourquoi ils disent que cette condition moyenne entre les dieux qui sont exclusivement hypercosmiques et les dieux encosmiques, leur est échue en partage. Lui aussi nous exposera donc cet ordre indépendant, dans la deuxième hypothèse [3], et nous dira là quel en est le caractère propre et particulier, qui est de toucher et de ne pas toucher [4], c'est à-dire qu'il est en quelque sorte encosmique et hypercosmique, parce qu'il rassemble dans l'unité les dieux particulièrement appelés encosmiques, et pousse vers la pluralité l'union de toute la série qui est seulement assimilatrice et hypercosmique. Ainsi là, comme je le disais, il nous fera connaître cet ordre ; mais ici il le passe sous silence et passe aux Dieux qui sont exclusivement encosmiques. Pour quelle cause, nous l'apprendrons là avec plus de précision et plus exactement. Car à ce moment-là, *s'il plaît aux Dieux* [5], nous concevrons

1 T. VI. 202. Col. 1201.

2 Il n'y a pas contradiction. D'après Damascius, ils vaquent tour à tour à leur double fonction, et tout en étant au-dessus des choses mondaines, tantôt s'en occupent sans y être contraints, ἀπολύτως, tantôt ne s'en occupent pas, ἄπτεσθαι καὶ μὴ ἄπτεσθαι. Conf. Damasc., *de Princip.*, § 341 et § 352 trad. fr. t. III. 50. « Les Dieux affranchis, ἀπόλυτοι, ont eu dans leur lot la faculté de prendre en main le gouvernail de l'univers. » *Id.*, *id.*, III. p. 68. « Les Dieux ἀπόλυτοι révèlent une nature non seulement encosmique, mais encore hypercosmique... Ils exercent une fonction de providence sur le tout, parce qu'ils ne sont pas *enchaînés* et liés à sa nature et ne complètent pas son essence. C'est pourquoi ils sont appelés *azones*, parce qu'ils ne portent pas le monde lié comme une ceinture autour d'eux, et ne sont pas enchaînés à ses parties, comme à des espèces de ceintures (Zones) » Conf. Procl., *in Tim.*, trad. Fr. t. III. p. 35 ed. Basl. p. 232 Schn. p. 560 id. *Theol. Plat.*, IV. q.; VI. 14; *in Alcib.*, I. p. 68. ed. Creuz.; Olympiod., *in Alcib.*, p. 20 ed. Creuz.

3 Conf. à la fin du volume les extraits de la *Théologie Platonique*, sur la IIe hypothèse.

4 *Parm.*, 149. d.

5 Cette réserve ne paraît pas avoir un sens particulier. Il est clair que Proclus se proposait de traiter son sujet tout entier, et l'on pourrait, de cette réserve, tirer tout au plus la conclusion qu'il écrivait le commentaire sur le *Parménide* à un âge assez avancé pour n'avoir pas le droit de compter sur l'avenir.

toute la nature de cet ordre. Mais afin de de pas causer d'étonnement quand nous y serons venus, nous l'avons ici indiquée d'avance, et en même temps afin d'inviter les vrais amis de la vérité à chercher cette cause.

Il est donc passé aux Dieux encosmiques, dont la marque particulière est l'égal [1] et l'inégal, l'un, particularisé par *leur* [2] plénitude, et parce qu'il n'admet aucune addition ni aucune soustraction : car tel est l'égal à lui-même, qui garde toujours la même définition ; l'autre particularisé par la pluralité des puissances, et l'excédent et le défaut qui se montrent en elles ; car là ont reçu du sort leur place, particulièrement [3] les divisions et les variétés des puissances, les différences des processions et leurs proportions, et par elles les lois invariables [4], desquelles le *Timée* a formé l'hypostase des âmes suspendues de ces dieux qui tirent tous leur génération de l'égalité. Mais cela nous deviendra encore plus clair dans ce qui suit, quoiqu'il soit déjà évident, comme nous l'avons dit en nous appuyant sur la doctrine exposée dans *le Timée* [5], que les âmes des corps sont composées d'après la proportion dans laquelle les causes doivent préexister dans les Dieux qui existent et sont en rapport de contiguïté avec elles. C'est donc justement que le caractère propre de ces Dieux est l'égal et l'inégal. Maintenant il tire les preuves touchant les négations de l'égal et de l'inégal de l'identité et des plusieurs, mais non du semblable et du dissemblable, quoique ceux-ci aient été, et

1 Procl., *Theol. Plat.*, II. p. 113 : « Que reste-t-il après celui-là? Il est clair que c'est la pluralité encosmique des Dieux. Mais il y en a deux espèces : l'une céleste, l'autre sublunaire. De ces espèces, celle qui circule dans le ciel se meut accompagnée de l'égal et de l'inégal, du plus grand et du plus petit; l'autre pluralité, la sublunaire, a reçu en partage l'égal, différent de l'égalité céleste, et l'inégal, qui est divisé à son tour par la puissance du plus nombreux et du moins nombreux ».

2 Je préférerais αὐτοῦ : l'égal est une quantité pleine.

3 T. VI 203. Col. 1202.

4 Je lis θεσμοί au lieu de δεσμοί; car le passage du *Timée* que vise Proclus, contient le mot νόμοι οἱ εἱμαρμένοι, qui est l'équivalent précis de θεσμοί. *Tim.*, 41. c. « Après avoir constitué le Tout, il divisa les âmes en un nombre égal aux astres, ἰσαρίθμους; il en donna une à chacun, et après les avoir installées là comme dans un char, ὡς εἰς ὄχημα, il leur enseigna la nature du Tout, νόμους τε τοὺς εἱμαρμένους εἰπὲν αὐταῖς, et leur dicta les lois fixées par le Destin, qu'elles devraient suivre. »

5 Procl., *in Tim.*, Basl. p. 308. b. Plat., *Tim.*, 41 c. « S'ils avaient été produits par moi, et participants de la vie, ils auraient été faits egaux aux Dieux, θεοῖς ἰσάζοιντο ἄν. »

avec raison, traités immédiatement auparavant. Car toute divinité encosmique procède de la monade démiurgique et de la pluralité absolument première, qu'il retranche tout d'abord de l'un. Et que cela est exact, nous apparaîtra clairement en avançant dans la discussion.

Il faut donc être parfaitement assuré que les principes d'où sont tirées les preuves, sont les causes conditionnantes [1] des propositions dont il est traité ici, de sorte que l'égal et l'inégal, en tant qu'ils procèdent de l'un et subsistent par la ressemblance et les plusieurs, sont, dans cette mesure, niés de l'un par le moyen de ceux-ci [2]. C'est pourquoi il a ainsi commencé sa phrase : *or étant tel*, non pas tel que maintenant, mais tel qu'il a été exposé antérieurement [3], c'est-à-dire absolument incapable d'admettre le même et le différent, et absolument implurifié. Donc étant tel, il n'est ni égal ni inégal ni à lui-même ni aux autres ; car à leur tour ces conclusions sont doubles, comme celles concernant le semblable et le dissemblable, le même et le différent. Et s'il en est ainsi, si c'est par le même et le différent qu'il (l'un) est démontré n'être ni égal ni inégal, c'est à bon droit assurément que le même et l'autre sont au delà du semblable et du dissemblable, parce qu'ils n'existent pas dans ceux-ci seulement, mais encore dans les égaux et les inégaux, et sont par la même raison, plus universels que le semblable et le dissemblable, puisqu'ils se trouvent aussi dans les égaux et les inégaux : car le participé par un plus grand nombre est plus universel. Voilà ce qui concerne l'ordre des problèmes.

Maintenant que ces deux genres sont suspendus au double couple conjugué des choses divines, n'est pas difficile à voir. Car l'égal s'étend dans le semblable et sur le même, dans le dans un autre, le périphérique et le tout ; l'inégal dans le dissemblable, le différent, le dans soi-même, le droit, sur ce qui a des parties ; de plus, de ceux-ci les uns s'étendent [4] sur la limite, les autres dans l'infini. Par là il me semble établir son

1 προηγούμενα.
2 La ressemblance et les plusieurs.
3 T. VI. 204. Col. 1203.
4 C'est-à-dire entrent dans, ont rapport à...

raisonnement selon certaines oppositions pour ainsi dire contraires, afin de démontrer que l'un, placé au-delà de toute opposition contraire, ne se coordonne à rien, et que tout *un*, [1] s'élève et se sépare au-dessus également de tous les contraires : car encore une fois, comme nous l'avons souvent dit, la supposition qu'il est pire que l'opposition contraire [2], est absurde : car rien de meilleur ne sera cause du pire ; il aura quelque chose de commun avec lui, mais au fond et au sens éminent, il ne sera pas sa cause ; car ni l'identité ne produit la différence, ni le repos [3] ne produit le mouvement. En un mot il n'y a pas lieu d'admettre ici [4], le rapport du produisant à la chose produite ; mais l'union, qui a la fonction d'envelopper et d'embrasser, vient au pire du meilleur.

§ 154 bis. — « Or étant égal, il aura les mêmes mesures que ce à quoi il est égal. — Oui. — Et étant plus grand ou plus petit, des choses avec lesquelles il a une mesure commune il aura un plus grand nombre de mesures que les plus petites, et un plus petit nombre que les plus grandes. — Oui. — Mais de celles avec lesquelles il n'a pas de commune mesure, il aura des unes, un plus petit nombre, des autres un plus grand [5]. — Comment le nier [6] ? »

L'égal et l'inégal qui sont maintenant pris, il ne faut pas les entendre ni dans le sens physique sans réserve, ni dans le sens mathématique, ni comme fondés dans les raisons psychiques, ni comme l'espèce intellectuelle en soi : nous l'avons dit dans ce qui précède ; car toutes ces déterminations ne touchent que partiellement les choses divines et ne sont pas dignes [7] de l'hypothèse de l'un : car, comme nous l'avons déjà dit, où trouver quelque chose de particulièrement auguste, à ce que l'un soit une espèce intellectuelle ? En quoi, dira-t-on, cette espèce constituée par l'un sera-t-elle

1 ἅπαξ δ'ἓν ἀντικείμενον. Taylor veut ἅπαν δὲ. Je lis ἀντικειμένων.
2 C'est-à-dire le terme contraire opposé.
3 T. VI. 205. Col. 1204.
4 Entre l'un et ces espèces de contraires, c'est-à-dire entre le meilleur et le pire.
5 Stallb. « mensura erit aliis minore, aliis majore. »
6 *Parm.*, 140 b.
7 ἀνάξια.

meilleure que les autres? Mais, comme nous l'avons dit, il faut entendre par égalité et inégalité de l'un, celle qui entre dans toute la divinité encosmique, quoique les démonstrations s'appliquent aussi aux égaux physiques, mathématiques, à ceux qu'on observe dans les raisons physiques et dans les espèces intellectuelles; car il faut en tout commencer par en haut les démonstrations et les prolonger et étendre à travers les choses inférieures, afin de démontrer que l'un est séparé et au-dessus des espèces divines, intellectuelles, psychiques, mathématiques, physiques. Donc toutes les propositions qui sont maintenant formulées [1] sur les égaux et les inégaux, doivent s'appliquer et convenir à cet ordre de dieux; car puisqu'il y a dans cet ordre pluralité de puissances, les unes appartenant à la même série les unes que les autres et tendant à la même fin, c'est-à-dire au bien, les autres différant entre elles, selon l'excédent et l'abaissement, il faut dire que ce sont les premières qui sont caractérisées selon l'égalité : car le bien est la mesure de chacune : en effet les choses unifiées toutes ensemble au même bien sont mesurées par la même mesure et seront égales les unes aux autres ; les autres qui ne sont pas de la même série [2] les unes que les autres, il faut poser qu'elles accomplissent leur procession selon l'inégal, puisque nous disons que les unes sont supérieures, les autres sont abaissées par rapport les unes aux autres. Mais puisque des inégaux, les uns ont une commune mesure, les autres sont incommensurables entre eux, il est évident que nous les appliquerons aux choses divines, la symétrie et la proportion, dans celles où les choses inférieures sont mêlées et fondues avec celles qui les précèdent et participent des meilleures tout entières (car c'est ainsi que même dans les mesures, le plus petit veut avoir une commune mesure avec le plus grand, parce que l'un et l'autre appartiennent au même mesurant), et l'absence de commune mesure, dans celles où les plus pauvres, par suite de l'excédent éminent des meilleures, participent, il

1 T. VI. 206. Col. 1204.

2 Stallbaum lit τὰς δέ γε μὴν συστοίχους; Cousin conserve μὴν, mais ajoute l'α privatif à συστοίχους; il me paraît plus simple de lire : τὰς δέ γε μὴ συστοίχους.

est vrai, en quelque manière d'elles, mais sont dans l'impossibilité de les toucher tout entières, par suite de leur abaissement. Car dans les causes particulières et multiples, issues des premiers principes, il n'y a pas de commune mesure entre la communauté [1] avec ces principes et la propriété de tendre au même bien intelligible. Et il semble que si ces genres, je parle de l'égal et de l'inégal, sont les marques caractéristiques des dieux encosmiques, il semble qu'il est rationnel qu'en eux se manifestent et la propriété d'avoir une commune mesure et le fait de n'avoir pas de commune mesure : car dans les choses incorporelles et immatérielles cette opposition de contraires n'a pas place [2], parce que là tout est rationnel [3] et subsiste dans les espèces pures (de mélange) ; mais où il y a un substrat matériel, un mélange de l'espèce et d'une chose qui n'est pas espèce, il est rationnel que là il y ait le contraire de la commune mesure ; et c'est à cet ordre que sont contigus les dieux encosmiques, qui embrassent des âmes et des corps, espèce et matière. Il est donc rationnel qu'il y ait aussi en eux, selon l'inégale division [4] et commune mesure et incommensurabilité. C'est pourquoi l'objection signale ces genres, que nous devrons donc examiner avec plus de développements encore une autre fois. Pour le moment, il faut dire que suivant la méthode des géomètres, il pose avant les démonstrations les définitions de l'égal, de ce qui a commune mesure, de ce qui n'a pas de mesure commune, en appelant égal ce qui est mesuré par les mêmes mesures, appelant ce qui a commune mesure, ce qui est mesuré par la même mesure, mais qui, s'il est plus grand, mesure un plus grand nombre de fois que le plus petit, et s'il est plus petit, un plus petit nombre de fois que le plus grand, et appelant n'ayant pas de commune mesure, ἀσύμμετρον, ce qui est divisé en parties égales en nombre, mais inégales en grandeur, s'il

1 κοινωνία.
2 T. VI. 207. Col. 1205.
3 Soumis à des rapports exprimés par des nombres entiers.
4 Pour compléter la phrase trop elliptique, Taylor ajoute : *selon* la division de l'égal et de l'inégal.

est plus petit, évidemment en parties plus petites, et s'il est plus grand, en parties plus grandes. Le plus petit aura donc des mesures plus petites, mais un nombre égal de mesures ; le plus grand, des mesures plus grandes. Car si tu prends le côté et le diamètre [1] et si tu les divises chacun en deux, le plus grand aura un plus grand nombre de parties [2], l'autre un moins grand. Dans les deux genres, les commensurables et les incommensurables, également, la comparaison étant avec les plus grands et avec les plus petits, parce que dans les uns les mesures sont les mêmes, mais sont répétées un plus grand ou un plus petit nombre de fois, dans les autres, la division a lieu dans un nombre égal de mesures, mais de mesures plus grandes selon la grandeur [3] ou plus petites ; ainsi la différence est ici selon le nombre, là selon la grandeur des choses qui sont sans commune mesure. Ces définitions étant préalablement établies, il amène ensuite les démonstrations, par lesquelles il est démontré d'abord que l'un n'est égal ni à lui-même ni à un autre, et ensuite inversement qu'il n'est inégal ni à lui-même ni à un autre. Et il s'exprime ainsi :

§ 155. — « Ainsi donc il est impossible, que ce qui ne participe pas du même ait les mêmes mesures, ou autres choses quelconques qui soient les mêmes ? — Impossible — Donc puisqu'il n'a pas les mêmes mesures, il ne saurait être égal ni à lui-même ni à un autre ? — Cela paraît clair » [4].

Voici, appliqué à l'égal, le syllogisme qui le soustrait de l'un : L'un ne participe d'aucun le même ; l'égal participe en quelque manière du même, selon la puissance [5] de la mesure : donc l'un n'est en aucune manière égal, puisqu'il n'est le même dans aucun sens ; car le même s'entend en plusieurs sens [6] ; on peut en effet concevoir les identités des choses ou selon l'espèce, ou selon le substrat, ou selon une certaine mesure, ou selon le temps, ou selon le lieu ; car les choses

1 D'un carré.
2 Je lis : ἡ μὲν μείζων ἕξει τῶν μερῶν μακρότερον, au lieu de ἑκάτερον.
3 T. VI. 208. Col. 1206.
4 *Parm.*, 140 c.
5 La valeur quantitative.
6 Cousin suppose qu'au lieu de : ὅτι δὲ ταὐτόν, il faut lire : ὅτι μηδὲ τὸ ταὐτὸν κατ'οὐδένα τρόπον.

sont les mêmes les unes que les autres ou par mesure, ou par le temps ou par l'espèce, ou par le nombre et par beaucoup d'autres choses encore, dans lesquelles pénètre la puissance de l'identité. Or l'égal, immédiatement inférieur à l'identité, tient l'hypostase selon elle [1], de l'un ; or l'un, qui est au-delà de l'identité, est assurément beaucoup plus séparé et beaucoup plus au-dessus de l'égalité, puisque même s'il était une certaine grandeur, comme il n'est pas homogène à ce à quoi il serait opposé et comparé [2], il ne saurait être dit ni égal ni inégal [3]. Car c'est dans les choses de même espèce seulement que ces catégories sont placées. Que serait en effet l'égal et l'inégal entre [4] une ligne et une surface, entre un plan et un volume : ce sont des choses qui ne sont pas combinables ni comparables les unes avec les autres, comme l'a très bien dit Aristote dans son traité du *Mouvement* [5], où il détermine que les mouvements de même espèce sont comparables, mais non ceux d'espèce différente, comme la croissance, l'altération, la génération le mouvement local. L'un donc incombinable avec les choses qui viennent après lui et qui tiennent de lui leur hyparxis ne saurait être ni égal, ni inégal, ni à elles, pas même à lui-même, puisque sa substance parfaitement une est d'un ordre supérieur [6] et qu'il n'a pas besoin d'égalité. Par quoi il est évident que l'un n'est pas un quantum quelconque, afin qu'il ne puisse pas admettre aussi l'égalité, et parce que sa simplicité, son indivisibilité peut être exprimée par ce mot seul ; car lorsque nous voulons indiquer [7] tout ce qui sort de... tout le reste et le dépasse, [8] nous disons seulement, ἓν αὐτό, un en soi, parce qu'il n'est pas du même ordre que les choses plurifiées; nous ne le mettons pas,

1 C'est-à-dire qu'il doit à l'identité l'essence de l'égalité, qui est son existence même, son hypostase.

2 Au lieu d'ἀντεξετάζεται, je lis ἀντιτάξεται.

3 T. VI. 209. Col. 1207.

4 εἰς peut s'entendre : Cousin le change en εἶπoι; mais tous les manuscrits sont d'accord, et je le garde; εἰς exprime un rapport « Que serait l'égal rapporté à la ligne et à la surface. »

5 Dans sa Physique.

6 τὴν ἑνοειδῆ κρείττονα οὖσαν ἔχον. Cousin propose d'ajouter ὕπαρξιν ; j'aime mieux lire οὐσίαν.

7 Lacune.

8 Lacune que remplit Taylor par les mots ἀπὸ πάντων καὶ ἀπλήθυντον.

comme l'un des monades dans les nombres, mais, nous le désignons comme une hyparxis qui n'est rien de tout le reste, une hyparxis dont celui-là seul qui en participe peut connaître par une sorte de contact comment il est un. Il a donc été montré jusqu'ici, que l'un ne reçoit en aucune manière, l'égal, parce qu'il n'est le même ni selon le temps ni selon le nombre, ni selon un autre mode quelconque, parce qu'il est entièrement incapable d'admettre l'identité.

§ 156. — « Or ayant un plus grand ou un plus petit nombre de mesures, il aurait autant de parties qu'il aurait de mesures [1] : alors encore il ne serait plus un, mais autant de choses qu'il aurait de mesures. — C'est juste. — Et s'il n'avait qu'une seule mesure, il deviendrait égal à la mesure [2] ; or il nous a paru impossible qu'il fût égal à quoi que ce soit [3]. — Cela nous a paru ainsi [4] ».

Après cela, il forme et expose un deuxième syllogisme qui retranche absolument de l'un, l'inégalité, et qui est ainsi formulé : l'un n'est pas susceptible d'admettre une pluralité de mesures ou de parties : or tout ce qui est inégal reçoit une pluralité de parties ; donc l'un n'est pas inégal ; car s'il avait un nombre plus grand ou plus petit de mesures, il aurait une certaine pluralité de mesures, et nous avons retranché de l'un toute pluralité soit plus grande, soit plus petite : donc l'inégal est placé au-dessous de la pluralité première, subsiste par elle et participe de la cause de l'un ; car la négation, comme nous l'avons souvent dit, est génératrice de l'affirmation ; c'est donc par des négations qu'il nous a montré que l'un est exempt et au dessus de l'inégalité. Mais comme on pourrait élever l'objection : sans doute il n'aura ni un plus grand ni un plus petit nombre de mesures ; mais il en aura une, de sorte que nous n'aurons pas laissé la pluralité dans l'un, mais il sera la mesure de lui-même. Voici comment il

1 T. VI. 210. Col. 1208.

2 εἰ δέ γε ἑνὸς μέτρου εἴη. Stallbaum donne de ce fait une raison qui n'est pas celle de Platon : « Ne unam quidem aliquam mensuram infinitæ illi unitati tribuendam censet, quoniam ita ei accedat aliud quiddam, videlicet mensuræ ratio, quum tamen ipsa ab omni ratione libera sit atque immunis ».

3 Les manuscrits donnent à tort τῷ αὐτῷ, que Bekker remplace par τῷ αὐτό.

4 *Parm.*, 140 c.

résout la difficulté, en ajoutant ces paroles : Eh ! bien, si l'on suppose l'un tel, il sera nécessairement l'égal à quelque chose, à savoir à sa propre mesure Mais si l'un et l'égal n'ont pas les mêmes mesures [1] en ce que celui-là est par lui-même, l'autre n'a qu'un être relatif, il est évident qu'étant égal, l'un sera aussi non un, puisque l'égal n'est pas un ; car ce que tu lui ajoutes (l'égal) supprime l'un ; l'un véritable repoussant tout [2], et n'ajoutant pas à lui-même une addition [3]. Avec un autre, il ne sera plus seulement un ni l'un en soi, mais un certain un dont la représentation dans l'esprit est accompagnée de l'ajouté. Etant égal, il sera donc non un, quand bien même il serait mesuré par quelque autre un ou par lui-même. Il est donc démontré que l'un n'est aucun égal. Donc l'un n'a ni une seule mesure, ni plusieurs : car s'il était la mesure de lui-même [4]... inexprimable ; il sera se mesurant lui-même et mesuré par lui même, et sera véritablement non un, et au contraire double. Et c'est ce qui nous a dissuadé de croire qu'il est en lui-même, d'où il est clair qu'il faut attribuer à l'un le par soi, et non une relation quelconque à lui-même, afin de ne pas le doubler sans nous en apercevoir et de ne pas lui faire subir l'affection de l'un, au lieu de le faire un en soi, αὐτοέν [5]. Car étant lui-même mesure, il sera coordonné aux choses mesurées et en elles et dans lui-même et puisqu'il les mesure, comme la monade mesure le nombre en étant dans le nombre. C'est pourquoi il faut qu'il soit exempt et au-dessus de tout. — Il ne sera pas le moins du monde partie, afin qu'il ne soit pas plus imparfait que les autres choses dont il serait partie ; car toute partie est imparfaite. Si donc il était mesure comme partie, des choses mesurées, il sera plus imparfait que les autres : donc l'un n'est pas leur mesure ; il est au-delà. S'il est une partie des autres, il sera un certain un, mais non l'un en soi. Car la dif-

1 εἰ μὴ αὐτῶν τὸ ἴσον καὶ τὸ ἕν.

2 T. VI. 211. Col. 1208.

3 Tous les manuscrits donnent οὐ προσθήκην οὐ προστιθέντος. Gogava supprime la seconde négation Je crois le texte altéré, comme semble l'indiquer la lacune qu'on va rencontrer tout à l'heure. Le raisonnement ne se suit pas bien.

4 Lacune.

5 Lacune dans tous les manuscrits et altération du texte... Je supprime μετά... qui est sans doute pour μέν.

férence avec les autres parties le fera un certain un : car chacune de celles-ci étant partie, il sera nécessairement un certain un. Si donc il n'est même pas un tout [1], afin qu'il ne subisse pas l'affection de l'un, comme il l'a montré dans le *Sophiste* [2], à plus forte raison, il ne sera pas partie, afin de n'être pas imparfait, en outre d'avoir éprouvé l'affection de l'un De tout cela il ressort clairement que l'un en soi n'est pas une certaine des espèces ; car toute espèce est une partie de tout l'intelligible ; il est au contraire séparé et au-dessus de tout l'intelligible et des espèces qui sont en lui et en sont des parties. Comment donc dit-on qu'il est la mesure des touts ou qu'il fournit à toutes choses leurs mesures ? C'est que dans ce sens il est surnommé un comme étant pour toutes la cause de leur union et du système qui contient ensemble leurs parties : car par lui-même, il n'est aucune d'elles. Et comment serait-il mesure, puisqu'il est au-delà de toute limite de toute définition, de toute unité. Car toute mesure est limite et définition, ὅρος, du mesuré. Lors donc que Platon dans les *Lois* [3], nous dit que le *Divin* est la mesure de tout, et beaucoup plutôt que l'homme, comme un certain philosophe [4] qui l'a précédé n'a pas craint de le dire, il faut comprendre dans quel sens il dit qu'il est mesure, et voir qu'il parle là de cet un qui est au-delà de tout, et qui détermine et limite l'être [5] à tous les êtres, et qu'il est la cause primitive, la précause [6] de l'être des mesures qui sont dans chacun. C'est ce que Socrate dans le *Philèbe* [7] nous montre, dans l'énumération [8]

1 T NI. 212. Col. 1209.

2 *Soph.*, 244 e.

3 *de Legg.* IV. 716. c. Conf. plus haut Col. 1124. « Le Dieu serait pour nous éminemment la mesure de toutes choses. »

4 Protagoras. Conf. *Theæt.*, 152. a.

5 ὡς ὁρίζοντα. D'après tous les manuscrits. Cousin disait en note de sa première édition : Hic mendum aliquod subbesse videtur. » Dans la seconde, il lit ἀορίζον.

6 προαίτιον.

7 *Phileb.*, 64. e. Le Bien souverain et suprême, l'Idée du Bien, la cause de tou bien, est divine et séparable. C'est le premier des biens. — II. Le second est pour l'homme, une vie conforme à ce modèle de perfection, mais qui est un mélange de vertu et de plaisir. III. Le troisième est la cause de ce mélange. qui est la mesure et la juste proportion (64 c.) « ὅτι μέτρου καὶ τῆς ξυμμέτρου φύσεως μὴ τυχοῦσα ἡτιζοῦν καὶ ὁπωζοῦν ξύγκρασις πᾶσα ἐξ ἀνάγκης ἀπόλλυσι τά τε κεραννύμενα καὶ πρώτην ἑαυτὴν, οὐδὲ γὰρ κρᾶσις, ἀλλά τις ἄκρατος... ξυμφορά.

8 L'occasion et la mesure.

de ces sortes de biens, où il place la mesure dans les premiers biens participés, qui ne sont pas encore de l'espèce de la limite, comme il fait aussi de l'*Occasion* qui est aussi une mesure, et où il dit qu'il est le premier bien *parmi* ceux-ci, mais[1] non qu'il est la mesure de tous les biens qu'on dit être au-delà, quels qu'ils soient, ou mélangés, ou de l'espèce de la limite, ou de la nature infinie, de sorte que si l'on se risquait à dire qu'il est une mesure comme étant désirable à toutes choses, on en fera la mesure en soi, αὐτό, et non une mesure coordonnée aux choses mesurées par lui[2].

§ 157. — « Ainsi donc ne participant ni d'une seule mesure ni d'un grand nombre ni d'un petit nombre, en un mot ne participant absolument pas *du même*, il ne sera jamais, cela est clair, égal ni à lui-même ni à un autre; il ne sera, non plus, ni plus grand ni plus petit ni que lui-même ni qu'un autre. — Cela est absolument incertain[3] ».

Il faut bien observer comment, dans la conclusion, il remonte, en ordre, des choses qui ont été immédiatement auparavant démontrées, par les moyens, au commencement des problèmes. Car, dit il, *l'un ne participant pas d'une seule mesure* : c'est la dernière des choses démontrées; — *ni d'un grand nombre ni d'un petit* : c'est ce que nous avons prouvé dans les propositions intermédiaires et moyennes; — et « *il ne participe absolument pas du même* » c'est ce qui a été dit tout à fait au commencement. Il démontre d'abord[4] que l'un n'est en aucune manière égal; puis ensuite, et c'est la question elle-même, qu'il n'est ni égal ni inégal. Dans

1 *Phileb.*, 66 d. « Déclare donc, ô Plutarque, et par des messagers aux absents et de vive voix aux gens présents, que le plaisir n'est pas le premier des biens, κτῆμα, à acquérir, ni même le deuxième, mais que

πρῶτον μέν πῃ περὶ μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ καίριον,
δεύτερον, περὶ τὸ σύμμετρον καὶ τὸ τέλεον καὶ ἱκανόν,
τρίτον, νοῦν καὶ φρόνησιν,
τέταρτα, ἐπιστήμας τε καὶ τέχνας καὶ δόξας ὀρθάς,
πέμπτας, τοίνυν, ἡδονὰς... ἀλύπους καὶ καθαράς,
ἕκτῃ δ'ἐν γενέᾳ φησὶν Ὀρφεὺς, καταπαύσατε κόσμον ἀοιδῇς. Voir la discussion, approfondie de cette hiérarchie des biens, dans Rodier, *Remarques sur le Philèbe*, p. 53. (Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux).

2 T. VI. 213. Col. 1210.

3 *Parm.*, 140. d.

4 Je lis πρώτως au lieu d'ὅμως.

la conclusion, il a divisé l'inégal, en disant : plus grand et plus petit, que dans la prémisse il avait désignés sous le nom commun d'inégal, nous montrant, par cet ordre même, deux choses à la fois : que le genre des Dieux encosmiques [1], auxquels appartient cet égal et cet inégal, d'une part, par en haut et selon leurs sommités, est un genre unifié, et d'autre part, par en bas, et par le fait qu'il procède, qu'il se divise et qu'en procédant jusqu'aux choses les plus particulières, il passe des mêmes mesures au grand nombre et au petit nombre ; et qu'il faut... [2] dire que l'un n'est pas une mesure dominée par l'égalité : voilà ce qu'il nous explique et développe par un mouvement d'évolution régressive qui nous fait revenir au principe [3] ; car toute l'inégalité de ces plusieurs est dominée de toutes parts par l'égalité. Il a donc été démontré que l'un est au delà de tous les dieux encosmiques, puisque leur caractère propre est l'égal et l'inégal. Comment nous affirmons que cette contrariété convient proprement à cet ordre, nous le comprendrons par ce qui suit, en nous laissant guider par le texte même de Platon. Mais maintenant, de ce qui a été exposé plus haut, retenons ceci seulement : qu'il ne faut donc pas dire l'un ni plus grand ni plus petit ni égal [4], ni selon l'union ni selon l'indivisibilité ni selon la notion de cause des choses qui viennent après l'un : car ces caractères ne se trouvent que dans les choses où il y a une fusion, et un tel concours, une telle fusion n'a lieu que dans les choses où il y a un certain *le même* capable de recevoir [5] un état de tension et de relâchement. Là où il n'y aucun *le même*, comment serait-il possible de se servir des mots qui répondent à *fusion* ou à *juxtaposition* [6] ? Par conséquent, il ne faut pas non plus

1 Conf. Col. 1310. 1. n. 4.

2 Locus hic corruptus videtur, Cousin. Peut-être ce τὸ ἓν οὐ δεῖ, a-t-il été inséré ici par erreur de copiste, qui avait le regard fixé sur la ligne 24 de la col. 1211 où on lit : τὸ ἓν οὐ δεῖ λέγειν κ. τ. λ.

3 T. VI. 214. Col. 1211.

4 ὡς ἆρα τὸ ἓν οὐ δεῖ λέγειν. C'est peut-être là ce qui était contenu dans la lacune signalée... καὶ τὸ ἓν οὐ δεῖ...

5 Je lis δεδεγμένον au lieu de δεδειγμένον.

6 Proclus se sert des termes : σύγκρισις, παραβολή, παράθεσις, sans en marquer la différence... παράθεσις est la juxtaposition simple, et semble identique à παραβολή ; κρᾶσις, temperatio, est un mélange, où les corps se répandent dans le tout

rapporter à l'un toutes ces dénominations par superlatifs, pour montrer qu'il est au-dessus des autres choses, comme certains ont coutume de les lui appliquer, qui, en voulant nous apprendre sur lui quelque chose de plus que les négations, le nomment avec emphase le *plus* stable et le *plus* énergique : car il est supérieur à tous ces superlatifs, parce qu'il ne peut recevoir les qualités positives dont sont tirés les superlatifs, et il en est nécessairement la cause [1] : car ce qui n'est pas du tout blanc ne saurait être dit le plus blanc ; ce qui n'est pas du tout noir, on ne saurait le nommer le plus noir : les qualités superlatives viennent après les participations [2] simples.

§ 158. — « Mais quoi ! l'un semble-t-il pouvoir être plus jeune ou plus vieux, ou avoir le même âge qu'une chose quelconque ? — Et pourquoi pas ? » [3]

La discussion est arrivée jusqu'aux dieux encosmiques [4], retranchant toujours de l'un les propriétés qui suivent, par l'intermédiaire des genres moyens, ou plutôt, afin de m'exprimer plus clairement, produisant toujours les genres inférieurs par le moyen de ceux qui sont liés contigûment à l'un, et les produisant de la cause supérieure et détachée de tout. Elle doit donc, enfin, séparer de l'un la substance divine même, celle qui participe primairement des Dieux et a reçu la procession de ces dieux dans le monde, ou plutôt la produire pour m'exprimer ainsi, de la *Source* [5] ineffable de tous les êtres, par laquelle toute les choses divines, et les *primairement* divines et celles qui sont divinisées par

et se tempèrent, se pénètrent mutuellement : telle semble aussi être la μῖξις, la mixtion : dans tous ces mélanges, les éléments conservent leur qualité propre. Mais dans la σύγχυσις, il y a plus qu'une compénétration, qu'une inra-pénétration mutuelle ; c'est une combinaison chimique : les corps y perdent tous leur propriété spécifique pour engendrer, par leur fusion, un tout nouveau et différent de chacun d'eux.

1 Au lieu de πᾶν σῶμα, δεικτικόν des manuscrits, je lis avec Cousin : πάντων ἄδεκτον ἀφ'ὧν...

2 Taylor propose de lire ; ἀμεθέξεων au lieu de μεθέξεων.

3 *Parm.*, 140 e.

4 T. VI. 215. Col. 1212.

5 Le terme *Source* est une formule mystique empruntée aux Oracles Orphiques et Chaldaïques, pour exprimer un principe générateur, une cause efficiente. Proclus veut dire qu'au lieu de séparer de l'un, la notion de substance même divine, il suffit de montrer que cette substance découle d'une *source* ineffable, sans doute, mais qui n'est pas l'un.

elles, participent de cette propriété. Car de même que c'est de la monade des êtres que tient son hypostase tout être, quelle que soit sa manière d'être et le réellement être et celui qui lui est fait semblable mais n'est pas être par soi et n'a reçu que par sa communauté avec le réellement être une manifestation affaiblie de l'être, de même c'est de l'hénade première de toute divinité, dont la fonction spéciale et propre, s'il est permis de le dire, est de diviniser tout, par suite d'un certain excédent d'essence, supérieur à tout et inexprimable, c'est de cette hénade que tient son hypostase tout le nombre divin, selon lequel les Dieux possèdent l'être, ou pour mieux dire, *le préêtre*[1], tout le nombre divin, dis-je, et tout l'ordre des êtres qui a été fait divin. Le but de ce passage est donc, comme nous l'avons dit, de faire voir que l'un est séparé et au-dessus de cette substance. Et je demande à ceux qui ont dit que le Premier c'est l'âme, ou quelque autre chose semblable, de porter leur attention sur la manière dont Parménide détruit cette hypothèse en montrant que l'un ne reçoit pas le temps, et qu'il est impossible que ce qui ne reçoit pas le temps, soit une âme : car toute âme participe du temps, possède des périodes mesurées par le temps[2]. L'un est d'une part meilleur que la raison et au-delà de la raison, parce que toute raison se meut et est en repos, tandis qu'il a été prouvé que l'un ni ne se meut ni n'est en repos, et d'autre part, meilleur que l'âme et au-delà d'elle parce que toute âme participe du temps, et qu'il a été prouvé que l'un ne participe pas du temps. Or la raison diffère de l'âme par ce même caractère, à savoir, qu'elle est pure de l'activité qui agit dans le temps, de sorte que par ces explications nous avons fait connaître les trois hypostases archiques[3].

Maintenant, que l'un est absolument non participant du temps, il le montre, en prouvant qu'il n'est ni plus jeune ni

1 Distinction du εἶναι simple et du προεῖναι, qui signifie, je crois, non pas l'être *avant* l'être, mais un mode d'être supérieur.

2 T. VI. 216. Col. 1213.

3 Qui ont la dignité de Principes : Proclus fait allusion ici au livre de Plotin, περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων.

plus vieux ni du même âge que lui-même ou que toute chose quelconque différente de lui. Car tout ce qui participe du temps, participe nécessairement de ces conditions, de sorte que s'il est prouvé que l'un est exempt et pur de ces conditions, qui sont les symptômes de toutes les choses qui participent du temps, il est prouvé que l'un ne participe pas du temps. C'est, il est vrai, une assertion qui ne paraît pas croyable à beaucoup de gens, et surtout aux physiologues qui l'ont précédé [1], qui ont pensé que tout est embrassé par le temps, et que s'il y a quelque chose d'éternel, c'est le temps infini; mais qu'il n'y a, parmi les choses, aucune qui échappe à la loi d'être mesurée par le temps; car de même qu'ils pensaient que toutes choses sont dans un lieu, parce qu'ils pensaient que toutes sont des corps et qu'il n'y a rien d'incorporel, de même ils soutenaient que toutes sont dans le temps, parce qu'elles sont mues et qu'il n'y a rien d'immobile; car comme la notion de corps implique le lieu, le mouvement implique le temps. Mais de même qu'il a été prouvé que l'un n'est pas dans le lieu, parce qu'il n'est pas du tout dans un autre, et par là est incorporel, de même il est prouvé, par la même marche de raisonnements [2], qu'il n'est pas non plus dans le temps, et par là qu'il n'est ni âme ni aucune des autres choses ayant besoin du temps et en participant, soit selon la substance soit selon l'acte, de sorte que par toutes ces raisons, il est prouvé que l'un n'est ni corps, ni âme, ni raison, ceci, parce qu'il n'est pas dans un autre, cela, parce qu'il ne participe pas du temps, enfin parce qu'il n'est ni en mouvement ni en repos. Ce sont là les conclusions que formulent habituellement la plupart de ceux qui philosophent sur l'un. Ce qu'ils posent comme Premier, ils soutiennent qu'il n'est pas corps, comme l'ont dit les philosophes du Portique [3]; qu'il n'est pas une âme incorporelle, c'est ce qu'a dit Anaxagore, ni une raison immobile comme l'a dit plus tard Aristote [4]: ce par quoi diffère des autres la doctrine philoso-

1 Parménide ou Platon.
2 T. VI. 217. Col. 1213.
3 Conf. Col. 883. l. 29; 889. l. 1; 790 l. 37. *Met.*, Arist., XII. 7. τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ, οὐ κινούμενον.
4 Arist., *Met.*, XII. 7.

phique de Platon, c'est qu'elle remonte vers la cause même qui est au-dessus de la raison.

Tel étant le plan qu'il se propose, voulant montrer par là même comment la discussion passe, dans son cours progressif, au pluriflé, il n'a pas voulu adopter le même procédé logique que ceux dont nous venons de parler, c'est-à-dire s'arrêter à la dyade : mais il a énuméré, sous la forme de triade, les caractères propres de cet ordre : le plus vieux, le plus jeune, le ayant le même âge [1], quoiqu'il soit possible d'admettre une formule dyadique : égal en âge et inégal en âge, de même que plus haut il a posé l'égal et l inégal. Mais là, après avoir posé la dyade la première, par la division de l'inégal il est descendu à la triade, tandis qu'ici il commence tout de suite par la triade Car là haut, l'union précède la pluralité, le tout est avant les parties ; ici, dans cet ordre d'êtres, ce qui se montre le plus manifeste, c'est la pluralité et la division en parties [2], comme dit Timée [3], division qu'ici Parménide imite, en commençant par la triade et en procédant jusqu'à l'hexade; car il double la triade, plus vieux, plus jeune, du même âge, par les rapports : *que lui-*

1 Procl., *Theol. Plat.*, II. p. 113. « Outre tous ces diacosmes divins, concevons encore les genres des âmes qui ont été déifiées, et qui se divisent selon ces dieux; car dans chacune des processions divines se manifeste, issu d'elle, le premier genre des âmes, qui est uni par son origine, συμφυόμενον, aux dieux, puisque dans le ciel et au-dessous de la lune, les âmes divines ont subi la division des Dieux dans le monde, comme l'enseigne quelque part l'hôte d'Athènes. La largeur psychique est donc caractérisée par le temps et par la vie selon le temps : or la propriété particulière des âmes divines nous montre le même à la fois plus jeune et plus vieux et ayant le même âge que lui-même et que les autres : car accomplissant leur marche circulaire selon un temps toujours le même, et réunissant à la fin le commencement, elles ne cessent de devenir à la fois, en tant que marchant vers la fin de toute la procession, plus jeunes, et à la fois, en tant que retournant au commencement, de devenir plus vieilles; tous les âges sont en elles, et elles gardent la même mesure du temps. Il y a de plus en elles identité et différence, l'une maintenant l'égalité selon le temps, l'autre l'inégalité. Donc l'un est antérieur par son hypostase aux âmes divines et c'est lui qui les engendre en même temps que les Dieux. Nous arrivons donc à la dernière limite de tout le diacosme des meilleurs, et les genres qui suivent et accompagnent les Dieux et qui se divisent en trois par les trois parties du temps sont manifestés et produits par l'auteur qui crée tous les intelligibles à la fois... et les conceptions intellectuelles de Parménide nous le montrent au-dessus et séparé d'eux tous ».

2 T. VI. 218. Col. 1214.

3 *Tim.*, 27 d. ἔστιν οὖν δὴ πρῶτον διαιρετέον. *id.*, 41. d.

même et *qu'autre chose*. Et que la triade et l'hexade sont en rapport de parfaite convenance avec cet ordre, ce n'est pas une chose difficile à voir ; car la triplicité de cet ordre, qui se compose de la substance, du même et du différent, et la triplicité de sa puissance qui est constituée dans son état complet par le cocher et les chevaux [1], montrent bien l'intime parenté de cet ordre avec la triade, et le fait qu'il a une substance paire impaire [2] composée par un tissu formé des deux contraires montre l'intimité de son rapport de convenance avec l'hexade.

Cela est bien facile à connaître. Mais sans doute il convient ici de rechercher et tout d'abord ceci : qu'est-ce que ce temps dont il dit que participe cet ordre d'êtres, en dehors duquel il élève le premier principe. Car ce n'est pas une petite affaire, mais c'est, comme on le dit, une grave difficulté de faire voir son caractère particulier et sa nature propre, comme nous le prouvent les interprétations des commentateurs qui nous ont précédés, et les contradictions de leurs solutions entre elles. Car la plupart de ceux qui se sont occupés sérieusement de cette question ont admis que c'est le temps apparent et reconnu d'un commun accord par tout le monde, qui est entendu ici par Platon, puisqu'il dit clairement que le devenir convient aux choses qui participent du temps [3] : à ceux-là, il faut poser la question : qu'est-ce alors qu'il y a de particulièrement extraordinaire et d'admirable que l'un soit démontré supérieur à ce temps, puisque les âmes qui sont avant les corps sont elles-mêmes supérieures au temps qui mesure les mouvements des choses sensibles, et leur demander comment ce temps, selon la deuxième hypothèse, est affirmé de l'être véritablement être, comme ils disent, et de la substance intellectuelle qui n'admet pas un tel temps ; car ils disent à la fois que et cette substance et le temps, comme tout le monde le comprend, tournent autour de l'être [4] :

1 *Phædr.*, 248, c.

2 Jamblique, *De l'Introduction Arithmétique de Nicomaque*, § 8 : « Pair impair est le nombre qui se divise selon le genre commun, en deux parties égales, mais dont ces parties ne se subdivisent plus elles-mêmes en parties égales, et dont chacune des deux est impaire ».

3 *Parm.*, 141. a.

4 T. VI. 219. Col. 1215.

car le : *a été* et le *sera* sont des parties du temps [1], et ces moments ne conviennent en rien aux êtres véritablement êtres, selon *le Timée* lui-même [2]. A ceux qui ont tenu compte de cette difficulté et qui, comprenant que selon la deuxième hypothèse l'un participe du temps [3], ont préféré transporter le temps à l'éternité même tant célébrée, de sorte que Platon paraîtra avoir, comme dans tant d'autres questions, parlé sous forme cachée, et que par ce temps est exprimée d'une façon mystérieuse, l'éternité, à ceux-ci il n'est pas difficile de répondre en leur opposant le texte même de Platon, qui dit expressément que tout ce qui participe du temps devient et est devenu, deux caractères que Timée prescrit de ne transporter ni l'un ni l'autre à l'être réellement être et aux choses éternelles [4]. D'autres ont imaginé de faire une division : d'appeler le premier Dieu, Occasion, Καιρός, le deuxième, Éternité, et pour le troisième de garder le Temps afin de maintenir l'un au-delà du temps et de l'Éternité. Mais cette solution a beaucoup de difficultés propres, et nécessairement aussi celles que rencontrent les commentateurs que nous avons cités avant eux. Car ajouter que l'un serait l'Occasion ne les sauverait pas de n'avoir pas compris ce temps-ci, outre que Platon, comme nous l'avons appris [5] dans le *Philèbe* [6], réserve l'Occasion et la mesure, non pas pour le Premier, mais pour le premier des êtres qui participent de lui, quoique les Pythagoriciens aient voulu appeler, n'importe ici pour quelle raison, Occasion [7] le Premier Dieu. Car même en admettant cette opinion, il est impossible de lier ensemble le Temps et l'Occasion, surtout à ceux qui posent que l'Éternité est le terme moyen entre les deux, et de dire que l'un ne participe pas du temps, parce que : *il est* : ce qu'il serait mieux et plus vrai de dire de l'Éternel et de l'Éternité, mais non de l'un, parce qu'il n'est

1 *Parm.*, 141. d.
2 *Tim.*, 38. b.
3 *Parm.*, 152. d.
4 *Tim.*, 37. e.
5 T. VI. 220. Col. 1216.
6 *Phileb.*, 66. a.
7 Plotin, *Enn.*, VI. 8. 18.

ni l'Éternité ni l'Éternel. Ceux qui ne veulent pas qu'il soit ici question ni de l'éternité ni du temps, comme tout le monde le comprend, mais recherchent une certaine nature intermédiaire, ont pensé que le temps dont parle ici Platon est le principe causant de la substance intellectuelle, quel qu'il puisse être ; que le plus vieux exprime l'excédent selon la substance, le plus jeune l'abaissement, et que le moment qui est constitué par le fait d'être dans un même rang, est désigné par le : ayant le même âge. Mais ces commentateurs ne parviennent pas à mettre au clair la question : qu'est-ce que le principe causant de cet ordre, ni comment [1] Platon emploie les termes devenir et être devenu [2], quand il traite de choses pures de toute génération et qui ne diffèrent que par l'ordre qu'elles occupent dans la série. Ainsi donc il vaut certainement mieux rappeler ici la doctrine de notre Chef [3] qu'il s'agit ici des âmes divines [4]; car ce sont elles qui obtiennent la divinité par le fait de participer toujours des dieux ; c'est à elles que convient le temps absolument premier, non celui qui procède dans l'ordre des choses visibles, mais le temps indépendant, ἀπόλυτος, affranchi de toute relation [5], selon lequel sont mesurées les périodes des âmes, leur évolutions en chœur autour de l'intelligible. Car il commence par en haut [6] imitant l'Éternité qui embrasse le Tout, et contient dans son tout tout mouvement soit phsychique, soit vital ou tout autre, de quelque manière qu'il soit dit exister; il les déroule et les mène à leur fin ; il est la raison même selon la substance, il est cause, pour toutes les révolutions qu'elles accomplissent autour de l'intelligible, de leur mouvement infini, par lesquelles [7] elles possèdent le plus vieux, (le plus jeune) [8], le : ayant le même âge ; et tout cela de deux manières différentes ; car le plus *vieux*

1 Je lis οὐδὲ πῶς au lieu de πώ.
2 *Parm.* 141. e.
3 Syrianus.
4 V. Col. 1213. n. 4, l'extrait de la *Theol. Plat.*, II. p. 113.
5 T. VI. 221. Col. 1217.
6 ἄνωθεν ἄρχεται. Le temps a un commencement, et ce commencement est placé dans l'intelligible, dans la région des principes supérieurs, au-dessus des choses.
7 χορείαις.
8 J'ajoute ce membre.

est en elles par rapport à elles-mêmes. en tant que par leurs puissances supérieures, elles jouissent davantage de l'infinité du temps et participent plus de lui ; car elles ne sont pas remplies [1] de l'égalité de perfection qui vient des principes plus divins, selon toutes leurs puissances ; mais il y en a [2] plus dans les unes, moins dans les autres, et ce qui participe d'un temps plus grand, c'est ce que nous appelons plus vieux ; mais le plus vieux est aussi en elles, dans leur rapport *aux autres*, en tant que les unes d'entre elle reçoivent la mesure entière du temps et tout le prolongement du temps qui procède dans les âmes : car il y en a qui sont mesurées par des périodes plus particulières [3]. Donc les plus vieilles sont celles dont la période est plus universelle et qui s'étend sur un temps plus long. Et même aussi le plus jeune [4], en remontant, est pour ainsi dire blanchi [5], par le fait qu'il est coétendu par rapport à lui-même à toute la puissance du temps ; mais en descendant il se rajeunit par le fait qu'il jouit plus partiellement du temps ; et par rapport aux autres, il est (blanchi, vieilli), par suite de l'abaissement de l'acte ; car ce qui a sa révolution [6] mesurée par une période plus petite est plus jeune que ce qui a la sienne mesurée par une plus longue.

Quant à ce qui possède le même âge que lui-même et que les autres, cela n'est pas une expression obscure ; car le fait est perçu dans une des choses quelconques qui appartiennent à la même série [7], dans lesquelles il y a même participation et même mesure de perfection. Or toute âme divine, quoique sa période, à elle, soit mesurée selon un temps différent du temps selon lequel est mesurée la période du corps qui lui est attaché et uni, toute âme divine a cepen-

1 Je lis πληροῦνται, au lieu de πληροῦται, et je le rapporte aux âmes.
2 De temps.
3 μεριχωτέραις. Je lirais volontiers μιχροτέραις.
4 Par rapport à lui-même.
5 Vieilli — il voit blanchir ses cheveux.
6 T. VI. 222. Col. 1218.
7 ὅπως ἐνί τῶν συστοίχων θεωρητὰς πραγμάτων. Latet hic error aliquis, dit Stallbaum. Cousin dit : corruptus locus, et cite la traduction latine de Ficin : « Coætaneæ vero sibi quotiens æquales repetunt formas ». Je lis θεώρηται et j'entends qu'en prenant une quelconque des choses sériées, elle a un corrélatif et un contraire qui est nécessairement du même âge qu'elle : Blanc et noir. — Bon et mauvais. — Jour et nuit.

dant un rétablissement égal, ἀποκατάστασις, mais elle, selon son temps qui dure toujours, lui, selon son temps propre. C'est pourquoi elle est du même âge qu'elle-même, et du même âge que lui, suivant la proportion [1]. Nous ne serons donc pas obligés, par ces mots : *devenir et être devenu*, de recourir au sens du temps comme il est généralement compris, car ces moments se trouvent dans les âmes divines ; ni obligés de descendre au sens d'éternité, par la deuxième hypothèse qui affirme le temps ; car nous soutenons que là, est enseignée, dans la suite de ses moments, toute la période de l'être qui descend d'en haut, des monades intelligibles, par l'intermédiaire des ordres intellectuels, hypercosmiques et encosmiques, dans la substance incorporelle [2] faite et rendue divine. Du moins assurément nous nous conformons à Platon, qui dans *le Timée* [3] attribue à toutes choses le temps comme mesure de la vie de transition, déclare que, à l'âme commence la vie divine et l'emploi, dirigé par la sagesse, de la vie [4] pour tout le temps, et dit dans le *Phèdre* [5] que les âmes voient l'être, parcequ'elles le voient sous la condition du temps, et non éternellement, et nous n'aurons pas besoin d'entendre le : plus vieux, le plus jeune, le ayant le même âge [6], de l'ordre de la différence selon le causant et le causé, ni de rechercher quel est le principe causant de cet ordre, mais nous entendons ces caractères tout naturellement des mesures

1 C'est donc une égalité proportionnelle. — On connaît la doctrine de l'ἀποκατάστασις, développée par les Stoïciens, mais dont ils avaient trouvé les germes dans Héraclite, Zénon, et la théorie pythagorienne de la métempsychose. Ce qu'il y a à noter dans le passage de Proclus, c'est qu'il applique le principe de cette palingénésie, qui fait, au bout de certaines périodes de temps, renaître et les mondes et les personnes, au corps aussi bien qu'à l'âme, et que celui-là renaît au bout d'un temps égal proportionnellement à elle : ce qui implique et explique non seulement la résurrection des corps, mais le rétablissement de l'unité et de l'identité personnelles : τὰ αὐτὰ ἀριθμῷ, comme dit Simplicius, qui attribue formellement cette doctrine aux Pythagoriciens (*in Phys.* 173. a. m. ἓν καὶ ταὐτὸν κατ'ἀριθμόν) suivant les termes de Philopon (*in Ar. de Gener. et Corr.* Bes. II. sub. fin. p. 70).

2 Il semble qu'il faudrait lire corporelle, qui ne devient divine que par participation.

3 *Tim.*, p. 36. c.

4 τῆς θείας ζωῆς καὶ ἔμφρονος βίου. La différence entre ces deux mots qui souvent s'efface est ici assez nette : ζωή est le principe qui fait vivre, βίος, l'emploi qu'on fait de la vie, la manière de vivre, βίος πολιτικός

5 *Phæd.*, 247. d.

6 T. VI. 223. Col. 1218.

du temps, les plus grandes comme les plus petites et celles qui sont sur le même rang que d'autres.

§ 159. « C'est que, n'est-il pas vrai, ce qui a le même âge que lui-même ou qu'un autre participera de l'égalité du temps et de la ressemblance, et ces deux caractères, de la ressemblance et de l'égalité, nous avons dit qu'ils ne sont pas dans l'un. — Oui, certes, nous l'avons dit [1]. »

De même que dans les autres contrariétés traitées précédemment, il a montré d'abord que l'un n'est pas semblable, puis ensuite qu'il n'est pas dissemblable, et encore, qu'il n'est pas égal, puis ensuite qu'il n'est pas inégal, de même dans ces questions-ci, il montre en premier lieu que l'un n'est pas du même âge [2], puis ensuite qu'il n'est ni plus vieux ni plus jeune ni que lui-même ni qu'un autre : car il faut démontrer que l'un est au delà même de toute âme divine, placée elle-même avant les autres âmes, comme il a été démontré qu'il est avant les êtres réellement êtres et la cause de tous. Et ce n'est pas une raison pour qu'on ait le droit de postuler qu'il enveloppe les causes de tout, et que par suite, il soit pluralité ; car tout causant est le causant d'une certaine propriété déterminée, par exemple, l'autozoon est cause pour les animaux seulement de ceci, qu'ils sont animaux, et chacun des intelligibles de la même manière. Donc l'un est cause des hénades et de l'union pour toutes les choses ; et toutes en viennent, en tant qu'elles sont hénades ou formées de certaines hénades ; car l'être lui-même et toute chose absolument sans exception ni réserve ou est un, ou composé de certaines hénades ; car s'il est unifié, il est évident qu'il est composé de certaines choses [3], et si les choses sont des hénades, la conséquence est évidente [4] ; si ces choses sont unifiées, il nous faudra de nouveau passer aux choses dont elles sont composées, et ou nous irons à l'infini, ou il faut nous arrêter à certaines hénades dont l'unifié est composé et qui en sont comme les éléments.

1 *Parm.*, 140. e.
2 Il faut sous-entendre : ni d'un âge inégal.
3 T. VI. 224. Col. 1219.
Elles viennent de l'un, πάντα ἐκεῖθεν.

De ces arguments tu pourras aussi tirer la preuve que toutes les choses sont ou des hénades ou des nombres ; car ce qui n'est pas hénade mais uniflé, puisqu'il est formé de certaines hénades limitées, est nombre, et ce nombre est le nombre premier composé d'indivisibles ; car chaque hénade est indivisible. Mais le nombre des êtres est composé aussi d'êtres et non d'indivisibles ; de sorte que si quelque chose est cause des êtres, on a droit de dire qu'il n'est pas cause de tout ; mais si quelque chose est cause des hénades, dont toutes choses sont formées, on a raison de dire qu'il est cause de tout : car il n'est rien qui ne soit pas hénade ou [1] composé d'hénades. Il ne faut donc pas dire que les causes de toutes les choses sont dans l'un, à moins qu'en disant cela, on n'entende que l'un est cause de tout [2], en tant que cause des hénades, puisque toutes choses [3] sont composées d'hénades. Donc puisqu'il est cause de l'âme divine, en tant que l'hypostase de ces âmes est, comme celle de tous les êtres, composée d'hénades, naturellement il faut le montrer au-delà d'elles ; car les âmes divines, en tant qu'elles sont intellectuelles, ont pour cause la raison, en tant que substances, l'être, en tant qu'affectant le mode de l'unité, l'un, dont elles tirent leur hypostase, par laquelle chacune des âmes est une pluralité de certaines hénades, qui sont comme les éléments de leur hypostase. Chacune a aussi l'un qui donne l'unité à cette pluralité, c'est pourquoi chacune est un certain tout et non une pluralité incoordonnée. Ainsi donc que l'un est au-delà de tout cela, c'est une vérité démontrée par la marche des raisonnements qu'on vient de présenter [4].

Cependant toutes les démonstrations ne sont pas tirées de l'égalité, du semblable et du dissemblable, par ce qu'on dit l'égalité d'âge, la similitude d'âge et les contraires de ces conditions ; mais elles procèdent aussi des causes de l'âme divine, soit les causes génératrices soit celles qui leur sont

1 J'ajoute ἢ au texte de Stallb.
2 Je lis πάντων au lieu de τινῶν.
3 Je lis πάντα au lieu de πάντως.
4 T. VI. 225. Col. 1220.

liées d'un lien continu, les causes vitalisantes [1], qui sont les intermédiaires par lesquelles ces caractères sont suspendus aux premiers Dieux et participent de l'un en soi. Car l'égal et l'inégal sont les caractères propres des dieux encosmiques, par lesquels certainement sont divinisées les âmes divines : car c'est après avoir reçu la raison divine qu'elles sont divines, comme nous le lisons dans les *Lois* [2] ; le semblable et le dissemblable procèdent des causes assimilatrices, dont les âmes participent primairement : car elles sont les premières images des êtres, parce que *étant* images, les âmes nécessairement tirent leur hypostase des *êtres*, de sorte que c'est avec raison que l'égal et l'inégal d'âge, le semblable et le dissemblable d'âge sont caractérisés par l'égalité et la ressemblance. Comment il est démontré que l'un n'est ni plus vieux ni plus jeune que lui-même ou qu'un autre, nous le rechercherons un peu plus tard ; pour le moment nous devons considérer comment il n'est pas du même âge que lui-même ni qu'un autre. L'un donc, dit-il, ni par rapport à lui-même ni par rapport à un autre ne participe de l'égal ou du semblable : ces deux conclusions ont été en effet démontrées. Or tout ce qui est égal en âge, qu'il soit tel par rapport à lui-même ou par rapport à un autre, participe de l'égal ou du semblable à ce à quoi il est égal en âge. Donc on ne peut pas dire que l'un est égal en âge soit à lui-même, soit à quelque autre de toutes les choses : car il faudrait qu'en tous deux fût [3] l'identité de l'égal et du semblable selon l'âge [4]. Car les choses d'un temps égal, si elles ne sont pas dans une égale condition d'être, ne sauraient être dites nécessairement avoir le même âge. C'est ainsi que l'homme de trente ans n'est pas égal en égal au palmier de trente ans : car rien n'empêche que l'un soit déjà vieux, et l'autre jeune, parce que la vie tout entière n'est pas la même pour tous les deux : et les choses semblables les unes aux autres, si elles

1 Au lieu d'ἐνθεωτικῶν, divinisantes, je lis ζωτικῶν ? Car les causes qui communiquent la divinité aux âmes ne sont pas unies d'un lien continu, προσεχῶς, au principe de la génération.

2 *de Legg.* X. 899. b.

3 Je supprime εἰς comme le manuscrit b.

4 T. VI. 226. Col. 1221.

n'ont pas vécu un temps égal, n'ont pas non plus le même âge, car un homme âgé est évidemment semblable à un cheval âgé, mais ils ne sont pas du même âge : car, à mon sens, l'égalité du temps ne fait pas l'identité de l'âge ; donc pour l'identité en âge, il faut réunir ensemble et le semblable et l'égal : c'est pourquoi il y a deux noms ; égal en âge, semblable en âge ; l'un procède de l'égalité selon la quantité du temps, l'autre de la ressemblance selon l'espèce de l'âge [1]. Cette explication est de nature physique. Mais il y en a une plus belle encore : car on peut dire que toute âme divine est suspendue et rattachée sans discontinuité à ces deux ordres [2], et est par eux faite semblable aux dieux, que c'est par eux qu'elle est remontée en haut, est divinisée et participe de l'un ; car en tant que divinisée, elle a besoin des dieux encosmiques qui la divinisent, en tant que faite image, elle a besoin des dieux hypercosmiques qui sont, nous l'avons dit, les premiers qui assimilent tout aux êtres. C'est donc d'eux que procèdent l'égalité et la ressemblance qui descendent et pénètrent dans les choses qui ont un âge : car ces deux ordres ensemble engendrent le temps, les uns [3], comme donnant les premiers la lumière [4] (vitale) aux choses de ce monde qui participent du temps, les autres, parce qu'ils sont les premières images, participées par le temps ou plutôt parce que le temps est la première image, comme le dit *le Timée* [5] : car avant les choses mesurées par le temps, est le temps lui-même, image de l'éternité, comme il le dit [6].

§ 160. — « Et même encore parce qu'il ne participe pas de

1 Car il y a plusieurs espèces d'âge ; l'âge d'un éphémère n'est pas de la même espèce que l'âge d'un chêne ou d'un éléphant.

2 L'égalité et la similitude ou les dieux encosmiques et les dieux hypercosmiques.

3 T. VI. p. 227.

4 ἐλλάμπουσαι.

5 *Tim.*, 37. d.

6 *Tim.*, 37 d. Pour le rendre aussi semblable que possible à son modèle éternel, « Dieu conçoit la pensée de faire une certaine image mobile de l'éternité, et en même temps qu'il organise avec ordre le ciel, il fait une image éternelle de l'éternité qui demeure dans l'un (c'est-à-dire qui ne connaît pas les changements, image qui se meut selon le nombre (dont les mouvements sont mesurés par le nombre) : et c'est cette image, que nous appelons Temps ». — *id.*, 38. b. « Le Temps est donc devenu avec le ciel ». Conf. Procl., *in Tim.*, l. IV. Init. Basl. 238. *c.* Schneid., p. 577.

la dissemblance et de l'inégalité : car cela, nous l'avons dit. — Très certainement — Comment donc serait-il possible qu'étant tel, il soit plus vieux ou plus jeune que chose quelconque, ou qu'il ait le même âge que chose quelconque ? — Absolument impossible. — Donc l'un ne sera ni plus jeune ni plus vieux et n'aura pas le même âge que lui-même, ni qu'un autre. [1] »

Par ces mots les dernières questions sont posées, à savoir que le Premier n'est ni plus vieux ni plus jeune ni que lui-même ni qu'un autre quelconque. La preuve est tirée des propositions contraires à celles qui ont été précédemment discutées, je dis de la dissemblance et de l'inégalité, et elle est présentée à peu près sous cette forme : l'un n'est ni inégal ni dissemblable a lui-même et à un autre : ce sont là les propositions antérieurement démontrées : or tout ce qui est plus vieux soit que soi-même soit qu'un autre, est inégal selon le temps, et dissemblable à ce par rapport à quoi il est plus jeune ou plus vieux ; donc l'un n'est ni plus jeune ni plus vieux que lui-même ni qu'un autre, car ce qui ne participe pas de l'inégalité selon le temps et de la dissemblance, rien n'empêche qu'il soit, d'une autre manière, inégal et dissemblable. Donc dans les choses éternelles, il n'y a pas d'inégalité ni de dissemblance selon le temps ; mais cependant d une autre manière, mais non selon le temps [2], il y en a dans leurs pluralités et dans leurs puissances. Mais ce qui ne reçoit d'aucune manière l'inégal et le dissemblable, évidemment ne saurait participer de l'inégalité selon le temps ni de la dissemblance. Donc l'un est séparé et au-dessus de la substance divine, dont l'acte s'accomplit selon le temps, et d'autant plus qu'il est supérieur aux causes qui donnent à cette substance sa perfection ; car c'est pour nous faire voir cela, qu'il a ajouté le mot, *étant tel ;* car ce qui est au-delà de la ressemblance et de la dissemblance, comment participerait-il des propriétés qui participent de la ressemblance et de la dissemblance ? et comment ce qui est séparé et au-

1 *Parm.*, 149. c. s. qq.
2 T. VI. 228. Col. 1222.

dessus de l'égalité et de l'inégalité serait-il coordonné avec les choses qui en participent partiellement? Car l'égal et l'inégal selon le temps ne participe pas de toute la puissance de l'égal et de l'inégal. Après avoir conclu sur les deux dernières questions, que l'un n'est ni plus vieux ni plus jeune, il amène la conclusion commune de cette triade : donc l'un n'est ni plus vieux ni plus jeune ni que lui-même ni qu'un autre, et il n'a pas le même âge, ramassant toute la pluralité dans un seul principe commun. Et en ajoutant : ni que soi-même ni qu'un autre, il nous enseigne la division en six, et montre que par la triade on remonte à la dyade divine. Par la dyade il nous a enseigné tous les ordres divins; ici par la triade il nous montre la manifestation de l'âme divine, et nous avons dit par quelle cause. C'est donc afin que nous en considérions à son tour l'hypostase sous le mode dyadique, qu'il a ajouté dans la conclusion : *ni que lui-même, ni qu'un autre.*

§ 161. — « Donc, puisqu'il est tel, l'un ne pourra pas absolument être[1] dans le temps, à moins qu'il ne soit pas nécessaire que, si une chose quelconque est dans le temps, elle ne devienne constamment plus vieille qu'elle-même. — Mais c'est nécessaire[2] ? »

Après la triade considérée primairement dans l'âme divine, il veut nier de l'un toute participation au temps, et telle est sa démonstration : l'un n'est ni plus vieux que lui-même, ni plus jeune, ni du même âge, comme il a été démontré : or tout ce qui participe du temps est en même temps plus vieux et plus jeune et du même âge que lui-même. Donc l'un ne participe pas du temps Car comment ce qui est au-dessus du temps tout entier et même de l'éternité, pourrait-il participer de certaines mesures périodiques partielles issues du temps? Cependant un point mérite examen : pourquoi n'a-t-il pas montré que le Premier est au-delà de l'éternité, mais seulement au-delà du temps ; car rien n'empêche que ce qui subsiste avant tout le temps ne soit éternel et lui-

1 T. VI. 279. Col. 1223.
2 *Parm.*, 141. a.

même le prouvera dans le développement de la discussion, lorsqu'il montrera que l'un ne supporte pas le *est*, et encore mieux, lorsqu'il prouvera qu'il ne supporte même pas l'un accompagné du *est*. Car tout ce qui est éternel a son hypostase accompagnée du *est*, puisque le *être toujours* appartient aux choses éternelles. Mais maintenant comme il a commencé les négations par les plusieurs, ceux du moins qui sont avec les intelligibles, et comme dans la raison [1] est aussi l'éternité, il est rationnel qu'il montre l'un séparé et au-dessus des choses qui participent du temps et au-dessus de tout temps. Mais il a passé sous silence l'éternité et les choses éternelles, quoique toutes deux soient des mesures [2], l'une dans les êtres, l'autre dans les choses qui deviennent; et puisqu'il y a plusieurs mesures et plusieurs temps, le Premier est au delà de toutes ces mesures, parce que, par l'unité en soi, il est la mesure [3] de toutes les éternités et de tous les temps, et que c'est par lui que la propriété d'être mesuré existe dans les êtres et dans les choses qui deviennent.

Et si tu veux, répondons encore à la question posée, ceci : qu'en démontrant dans ce qui précède que l'un n'est pas en *repos*, il prouve aussi qu'il n'est pas éternel ni même l'éternité. Car l'éternel *demeure* dans l'un, et tout l'éternel est en repos dans le *même*. Comme par ces raisons la chose était démontrée, il n'a pas et il a eu raison, jugé nécessaire d'en discourir à part [4].

Mais, dira-t-on, si l'un ne participe d'aucune manière du temps, peut-être est-il le Temps même. En effet les Pythagoriciens le désignent sous le nom d'*Occasion* [5], et Orphée appelle le Principe absolument Premier, Chronos [6]. Mais il n'est pas Temps, afin que la perfection qui vient de lui ne descende

1 ἐν δὲ τῷ. Cousin propose de lire ἐν νῷ en se référant à Col. 1216 où il n'est pas question cependant de la raison comme contenant l'éternité. On pourrait lire ἐν τοῖς, les intelligibles, ou, comme ils forment une unité, on pourrait encore par syllepse entendre ἐν δὲ τῷ.

2 T. VI. 230. Col. 1224.

3 Je lis μέτρον au lieu de μέτρων.

4 Voilà pourquoi il a passé sous silence l'éternité.

5 Conf. Col. 1216 l. 28 et Plotin, *Enn.*, VI. 8. 18.

6 Conf. Procl., *in Tim.*, Basl. p. 117. c. l. 8. « De même que Platon a produit de l'un deux espèces de causes, la limite et l'infinité, de même le Théologien a fait naître du Temps, l'Ether et le Chaos. » *id.*, *in Cratyl.* p. 71. « Orphée a exprimé

pas jusqu'aux âmes et en général jusqu'aux choses qui sont mues : car les choses éternelles sont meilleures que celles dont l'acte est selon le temps, et on ne saurait dire qu'il crée les pires et qu'il n'est pas la cause des meilleures. Il a été appelé l'Occasion par les Pythagoriciens, parce qu'il est cause de ce qui est opportun et à propos ; car une telle Occasion répartit à chaque chose, selon son bien, les choses qui lui sont utiles et lui conviennent. Et il a été déjà dit plus haut, que d'après Platon, l'Occasion appartient à la classe des principes qui sont après le Premier, comme il ressort de ce qui est proclamé dans *le Philèbe* [1]. S'il a été nommé le Temps par Orphée, c'est d'après une remarquable analogie ; car le Théologien a nommé symboliquement *générations*, les processions mystiques [2] des principes inengendrés, et Temps (Chronos), le principe causant de la manifestation des choses divines : où il y a génération, il y a temps. Car la génération des choses sensibles est selon le temps encosmique [3], la génération des âmes selon le temps hypercosmique ; la génération des choses éternelles, selon l'un, puisque nous appelons du nom de génération, qui en cache et recouvre la nature, la procession ineffable de ces choses. De même donc que nous supportons qu'ils [4] appellent *Sommeil*, l'acte toujours *éveillé* des dieux [5], acte séparable et séparé des choses sur

par des noms tous les principes antérieurs à Ouranos et jusqu'à la cause absolument première : Le principe ineffable lui-même qui dépasse même les Hénades intelligibles, il l'a nommé Χρόνος... Id. *id.* p. 64 « Orphée appelle la cause première de tout, Chronos, nom pour ainsi dire homonyme à Kronos. » Id., *in Tim.*, Basl., p. 86. « Les Théologiens ont nommé le Premier, Chronos : car il fallait que, avant ce qui a génération, préexistât le Temps ». Id. *Theol. Plat.* 2. I. 28. « Dans les poésies orphiques, la cause absolument Première est appelée Χρόνος ». Damasc., *de Princip.*, Kopp, 198. « Mais quoi ! le Divin Orphée n'a-t-il pas fait naître de Χρόνος les plusieurs Dieux, jusqu'au Premier né, Phanès Protogène. » Conf. Damascius, *de Princip.*, Kopp. 384. « Dans l'ouvrage qui circule sous le nom de Rapsodies Orphiques, s'il y a en elles une Théologie sur l'intelligible etc... » (Conf. Procl. *in Tim.*, 130 b.) Conf. *in Tim.*, IV. 251 b. 10 « οἱ θεουργοὶ συνάδουσι θεὸν ἐγκόσμιον τὸν Χρόνον ὑμνοῦντες αἰώνιον νέον τε καὶ πρεσβύτην ». Theurgorum nomine significantur Juliani, pater et filius, quorum ille præcipue ὁ χαλδαῖος, hic ὁ θεουργός dicitur, uterque autem artibus magicis excelluit.

1 *Phileb.*, 66. a. Conf. Col. 1216 l. 35.

2 Taylor au lieu de παραδούς propose ingénieusement de lire προόδους.

3 T. VI. 231. Col. 1225.

4 Les Théologiens.

5 Je ne me rappelle et je ne vois dans les Fragments Orphiques, aucun passage qui confirme cette étrange métalepse. Jean Diacre in *Hesiod. Theogon.*, 943, dans les

lesquelles s'exerce leur Providence, qu'ils nomment *Chaîne*, δεσμός, l'union, et *Délivrance*, λύσις, la procession, de même il nous faut supporter qu'ils appliquent les noms de Temps et de génération aux choses qui sont hors du temps et du devenir, puisque Platon, ici, va nier de l'un le temps, comme on l'entend généralement.

§ 162. — « N'est-il pas vrai que le plus vieux est toujours plus vieux qu'un plus jeune [1] ? — Oui, certes. — Donc ce qui devient plus vieux que soi-même, devient aussi en même temps plus jeune que lui-même, puisqu'il faut qu'il ait quelque chose par rapport à quoi il devient plus vieux. — Comment dis-tu ? — Voici [2] ».

Il veut par ces propositions et celles qui suivent, prouver que tout ce qui participe du temps est plus vieux et du même âge que lui-même, et dans ce dessein, nécessairement il démontre auparavant qu'il est plus vieux que lui-même, et en tant qu'il est plus vieux que lui-même, il est clair qu'il est aussi plus jeune que lui-même ; car c'est par rapport à lui-même qu'il est appelé en même temps plus jeune et plus vieux. Ce raisonnement paraîtra peut-être sujet à des objections graves, et, pour dire ma pensée, quelque peu sophistique. Car comment une chose quelconque, prise à part, αὐτό, est-elle à la fois plus vieille et plus jeune qu'elle-même ? Socrate assurément en devenant plus vieux que lui-même [3], n'est pas aussi plus jeune que lui-même. La vieillesse lui arrive, et la jeunesse s'en va. Quelques-uns n'ont pas [4] admis l'argument, et n'ont même pas hésité à dire que Platon leur paraît commettre un sophisme, reportant au raisonnement, tout naïvement, leur propre ignorance. D'autres en essayant de le réfuter avec plus de respect, ont touché la vérité : car ils disent que c'est la même chose qui est à la fois plus jeune et plus vieille, plus jeune, par rapport au temps à venir ; car

exemples qu'il cite de cette figure, et qu'il tire d'Orphée dans la *Coupe*, ne cite pas *Hypnos* dans les noms allégoriques donnés aux Dieux par Orphée.

1 Ce sont des notions relatives, dont l'une implique nécessairement l'autre.

2 *Parm.*, 141. b.

3 T. VI. 232. Col. 1226.

4 Je lis οὐχ au lieu de οὖν.

elle n'a pas encore saisi ce temps ; plus vieille, si l'on considère le temps passé qu'elle a déjà vécu. Mais cela n'est pas devenir en même temps plus jeune et plus vieux que soi-même; mais plus jeune qu'une certaine chose, et plus vieille qu'une chose différente. Ainsi expliqué l'argument de Platon paraît donc faible. D'autres, à l'inverse, ont dit que toute chose est plus vieille et plus jeune qu'elle-même, plus vieille, ce qu'elle est *maintenant*, plus jeune, ce qu'elle était auparavant. Ils appellent ainsi plus vieux le étant maintenant, comme plus vieux que le étant auparavant qui est plus jeune. Mais eux non plus n'ont pas compris que Platon dit que le *étant* est dit par rapport à le *étant*, le futur par rapport au futur, et toujours ceci par rapport à ceci. Ainsi donc il n'est pas possible de dire que le *étant* maintenant est *devenu* plus vieux que le *devenu* plus jeune. C'est renverser l'ordre des temps, et ne pas observer la règle qu'il a posée lui-même concernant tous les relatifs. Il faut donc encore une fois avoir recours à notre maître et faire connaître l'interprétation qu'il nous a transmise et qui éclaircit d'une pleine lumière tout le raisonnement dont il s'agit : ce qui participe du temps est de deux espèces : l'une marche pour ainsi dire en ligne droite, commence son mouvement à un point et s'arrête à un autre; l'autre se meut en cercle [1] et son mouvement part du même et aboutit au même; pour lui le commencement et la fin sont le même, et ce mouvement n'a pas de cesse, chacun des points qui sont en lui étant commencement et fin, et pas moins fin que commencement. La chose dont l'acte est circulaire participe du temps périodiquement [2], et puisque le même point est fin et commencement du mouvement, en tant qu'il s'éloigne du commencement, il devient plus vieux, et en tant qu'il arrive à la fin il devient plus jeune ; car en devenant plus proche de la fin, il devient plus proche de son vrai commencement ; or ce qui devient plus rapproché de son commencement propre, devient plus jeune : donc ce qui, en arrivant par un cercle à sa fin, devient plus

1 T. VI. 233. Col. 1226.
2 Sous la forme d'un circuit.

jeune, devient en même temps et par là même plus vieux : car ce qui se rapproche de sa fin, marche au plus vieux. La chose pour laquelle le commencement est autre que la fin, pour cette chose le plus jeune est différent du plus vieux ; mais celle pour laquelle le commencement est le même que la fin, pour elle le plus jeune n'*est* pas plus jeune que le plus vieux, mais comme le dit Platon, elle devient à la fois plus jeune qu'elle-même et plus vieille ; car ce qui se meut en ligne droite n'a pas, parce qu'en lui le commencement et la fin sont différents, ce qui se meut en cercle, a ce privilège d'être plus jeune que soi-même, parce que son mouvement se fait vers le même point qui est à la fois commencement et fin. Donc tout ce qui participe du temps, s'il devient plus vieux que lui-même devient aussi plus jeune que lui-même : et telle est la chose qui se meut en cercle. Ce qui a, avec raison, troublé les anciens commentateurs, qui ont craint que le raisonnement ne contînt quelque chose de sophistique, c'est qu'ils ont considéré les choses qui se meuvent en ligne droite [1], tandis qu'il faut distinguer, et apercevoir qu'en certaines choses le commencement est le même que la fin, qu'en certaines autres, ils sont différents, et que maintenant il s'agit des âmes divines, qui participent du temps, mais ont, pour leur mouvement divin [2], la forme périodique du temps, aussi bien que les véhicules qui leur sont suspendus. Voilà donc l'explication de notre maître.

Que tout ce qui devient plus vieux que lui-même, devient en même temps plus jeune, nous l'enseignera, par l'intervention de deux médianités, la deuxième hypothèse, qui découvre la nécessité de l'hypostase indissoluble de ces moments, dans toutes les choses qui participent du temps, mais non pour celles qui se meuvent uniquement en cercle. Mais maintenant bornons-nous, comme nous l'avons dit, à transcrire les raisonnements qui sont en rapport avec notre sujet actuel, et qui s'appliquent avec une parfaite convenance aux périodes des âmes divines. Et s'il faut que même maintenant

1 T. VI. 234. Col. 1227.

2 Je lirais volontiers οἰκείας au lieu de θείας. Il s'agit d'insister sur le caractère propre et particulier aux âmes divines, le mouvement.

nous appliquions brièvement ce raisonnement à toutes les choses qui deviennent plus vieilles qu'elles-mêmes, disons avec insistance [1] que dans tout ce qui devient véritablement plus vieux que soi-même, ce par rapport à quoi il devient plus vieux, devient aussi plus jeune, par cela même qu'il devient plus vieux ; car ce qui devient âgé de dix ans est plus vieux que le âgé de neuf ans, et ce par rapport à quoi il devient cela, le âgé de neuf ans, devient plus jeune que lui-même, de même que ce qui est avant lui, le âgé de neuf ans est devenu plus vieux, et que le âgé de huit ans est devenu plus jeune que ce qui devient à ce moment-là : car l'un et l'autre étant dans la génération, deviennent constamment autre et autre, et ne demeurent jamais le même. Et si nous entendions ainsi le devenir, nous trouverions que ce qui est le véritable tout devenant, est plus vieux, parce qu'il est le constamment saisi et perçu autre, et de même qu'il est le plus vieux, il est aussi le plus jeune [2], parce qu'il passe, comme celui-là, par déplacement, d'un état à l'autre, le plus vieux redevenant ce qu'il était auparavant.

§ 163. — « Aucune chose, nécessairement, ne *devient* différente d'une autre qui en *est* déjà différente ; mais elle *est* différente : d'une chose qui est différente ; elle *est devenue* différente d'une chose *devenue* différente ; elle *deviendra* différente d'une chose qui *deviendra* différente, mais elle n'est pas devenue, ne deviendra pas et n'est pas différente d'une chose qui devient, mais elle devient différente d'une chose qui devient différente, et n'a pas d'autre manière d'être. — C'est en effet nécessaire [3] ».

L'interlocuteur ayant demandé comment la même chose est a la fois plus vieille et plus jeune qu'elle-même, pour résoudre cette question, Parménide pose une certaine règle commune à tous les contraires, sans exception, en tant que relatifs, mais non en tant qu'ils sont synonymes, comme l'égal et le semblable, mais en tant qu'hétéronymes, comme père et

1 ἐπιστήσαντες.
2 T. VI. 235. Col. 1228.
3 *Parm.*, 141. b.

fils ; car ces sortes de contraires sont en réalité différents, non par les noms seulement, mais par les espèces : appartiennent à la même espèce, toutes les choses qui sont synonymes. C'est donc ceux-ci qu'on appelle différents, διάφορα, et voici ce qu'il dit : tel que se comportera l'un des contraires réellement contraires, tel se comportera l'autre ; si l'un est de l'ordre des choses qui *sont* ou qui *seront*, l'autre sera des choses qui (*sont* ou qui) *seront ;* si l'un est des choses qui sont devenues ou qui deviennent, l'autre sera aussi des choses qui deviennent (ou qui sont devenues) ; car si l'un *était* et que l'autre ne *fût* pas, il est évident que celui-là, selon sa nature propre et individuelle, est, et que comme contraire, il n'est pas ; car ce qui, n'importe de quelle manière, est contraire[1], par cela même et en tant qu'il est dit contraire, participe de la nature du relatif; car le contraire est contraire à son contraire. Telle est la règle ; mais peut-être on demandera comment, en disant que l'image et le paradigme appartiennent au genre des relatifs, nous pouvons affirmer que l'un est, et que l'autre devient et est engendré. Il faut répondre que, en tant qu'image, l'image ne *devient* pas, mais qu'elle *est* devenant *un autre*, parce qu'elle lui ressemble, et qu'elle devient l'image de son propre paradigme. Car en tant qu'elle est image de l'*être*, elle possède l'*être*, bien entendu cet être qui a ce nom en tant qu'image, et elle est toujours image, comme l'autre contraire est paradigme ; et si dans le devenir l'image, il y a le être[2], le devenir toujours de l'image a une hypostase qui coexiste avec le être du paradigme ; or le devenir du toujours est l'éternel, et le devenir de l'image est selon le temps infini. Si nous avons raison de soutenir ces propositions, nous n'écouterons pas ceux qui font des paradigmes de choses périssables : car il y aurait un paradigme d une image qui *n'est* pas. Et si elle n'a pas de paradigme, il est clair que le paradigme n'a pas été cause ni selon la substance ni par le être ; car il n'y a de causant par le être, qu'en tant qu'il est dans la nature et l'essence

1 T. VI. 236. Col. 1229.

2 Pour distinguer τὸ ὄν de τὸ εἶναι je dis le *être*, en supprimant l'élision de la muette finale de l'article.

du principe d'être en acte. Ainsi donc, de deux choses l'une : si des êtres qui sont temporaires, qui deviennent et périssent, nous accordons qu'il y a certains paradigmes, nous serons forcés de dire, ou bien qu'il s'ajoute à leur nature quelque élément de devenir [1], qu'ils deviennent des paradigmes au moment où leurs images deviennent, et ne sont paradigmes ni auparavant ni après, que le fait d'être paradigmes est un accident, comme nous l'avons dit, — ou bien de dire que leurs images *sont* toujours, quoiqu'elles soient temporaires et emportées dans le flux de la génération, si les règles posées concernant les relatifs et, en général, les contraires sont vraies. C'est le corollaire qu'il faut tirer de la discussion. Et nous ne trouverons rien d'étonnant si aux trois temps qu'il considère, et qui sont déterminés par le *être*, le *être devenu*, le *devoir devenir* [2], il a ajouté : le *devenir* (présent). Car ce mot signifie l'extension et le prolongement dans le *procéder* et le *subsister* [3], mais non pas selon l'hyparxis seule et nue, comme le *être* et le *un* ; et c'est pour cela qu'il a ajouté cette détermination [4] parce qu'elle appartient en propre aux choses qui participent du temps. Sans doute aussi le : *étant déjà* [5], signifie pour lui l'*étant* perçu avant tout mouvement, dans le *maintenant* (νῦν), qui est l'image de l'un dans l'éternité, tandis que le *devenant* signifie ce qui s'étend selon l'infinité du temps. Car l'éternel est tout entier à la fois et dans la partie et dans l'infini de l'éternité, parce que l'éternité demeure infinité [6] du temps dans le *même*, tandis que ce qui participe du temps est, il est vrai, toujours selon *maintenant*, mais devient selon l'infini du temps : c'est pourquoi sous un certain rapport, le temps est indivisible, et sous un autre infini.

1 Ils n'appartiennent plus à la catégorie de l'être qui *est* toujours, mais du devenir qui devient parfois.

2 Le présent de l'être, le passé et le futur du devenir.

3 ἐν τῷ προϊέναι καὶ ὑφίστασθαι.

4 *Devenir*, qui implique une existence concrète, un être pourvu de propriétés et doué d'activité, qui se manifeste dans le temps.

5 *Parm.*, 141. b. 5. τοῦ μὲν ἤδη ὄντος εἶναι.

6 μένει... τὴν ἀπειρίαν. Cousin ajoute κατὰ τὴν ἀπ... Notre langue admet et explique avec μένει le régime direct.

§ 164. — « Mais toutefois le : *plus vieux* est une différence [1] d'avec le : *plus jeune* et avec nul autre. — Assurément. — Donc le devenant plus vieux que soi-même, doit nécessairement devenir en même temps plus jeune que soi même. — C'est clair [2] »

De la règle générale il est passé à la question proposée : car si le plus vieux est une contrariété, qu'il a appelée lui-même ici une différence [3], et il a été dit que, si l'un des contraires devient, l'autre [4] devient aussi — la conséquence est évidente : à savoir, que si le plus vieux devient, devient aussi le plus jeune. Car le devenant plus vieux que soi-même devient en même temps aussi plus jeune que soi-même, et les deux déterminations ont rapport au même, comme il a été dit plus haut. Et si l'on objectait que Socrate en devenant plus vieux que lui-même ne devient pas plus jeune, nous répondrons que Socrate devient, il est vrai, au sens propre, plus vieux que lui-même, mais que cependant il devient en même temps plus jeune que lui-même, parce que le *plus jeune* en lui devient constamment autre, comme aussi le plus vieux; car les choses du devenir, liées par essence l'une avec l'autre, permutent et échangent ensemble leurs natures, comme nous l'avons dit. Et s'il y a une certaine autre manière qu'une chose quelconque devenant plus vieille qu'elle-même, devienne aussi en même temps plus jeune, la deuxième hypothèse nous l'enseignera. Car la même addition [5], selon la moyenne arithmétique [6], fait ce qui a pris cette addition

1 διαφορότης. Heindorf voulait ajouter τις ; Stallbaum, d'après quelques manuscrits où on lit διάφορόν τι, écrit dans le texte de Platon διάφορόν τι, qui se trouve dans un manuscrit de Florence. Mais cette leçon même ne lui paraissant pas satisfaisante, il se demande s'il ne faudrait pas lire : ἀλλὰ μὴν τῷ πρεσβυτέρῳ διαφορότης. Je ne vois aucune raison de changer, surtout parce que Proclus répète un peu plus loin : ἀντίθεσις ἦν αὐτὸς διαφορότητα κέκληκεν.

2 *Parm.*, 141. c.

3 T. VI. 238. Col. 1230.

4 Stallb. et Cousin lisent τὸ λεῖπον au lieu de τὸ λοιπόν, qui est la vraie leçon.

5 Au lieu de πρόθεσις, je lis πρόσθεσις, synonyme de προσθήκη; c'est-à-dire : qu'on ajoute ou plus vieux ou plus jeune, la même addition produira les mêmes effets.

6 La moyenne arithmétique est celle qui surpasse autant en nombre l'un des deux extrêmes qu'elle-même est surpassée par l'autre, selon la définition de Platon, *Tim.*, 36. a. τὴν μὲν (μεσότητα) ταὐτῷ μέρει τῶν ἄκρων αὐτῶν ὑπερέχουσαν καὶ ὑπερεχομένην. Elle exprime donc une différence. La moyenne géométrique est le

du temps, plus vieux que lui-même, et selon la moyenne géométrique fait cela même plus jeune, parce qu'il a diminué en proportion, comme il sera prouvé clairement, quand nous en arriverons là.

§ 164. — « Mais il est aussi nécessaire qu'il ne devienne ni un temps plus grand ni un temps plus petit que lui-même, mais qu'il devienne, qu'il soit, qu'il soit devenu, qu'il doive être, un temps égal à lui-même. — En effet, cette conséquence est aussi nécessaire » [1].

Il a été prouvé que ce qui participe du temps, — qu'il veut nier aussi de l'un, — devient en même temps plus vieux et plus jeune que lui-même, et nous avons dit comment, en appliquant la proposition [2] aux choses dont la vie implique des périodes, et cela avec des développements suffisants pour la question présente, à savoir, que ce qui a un acte qui se réalise suivant un cercle, possède un commencement de son mouvement périodique identique à sa fin ; que devenant plus près de sa fin, il devient plus vieux, et que se rapprochant de plus en plus de son commencement il devient plus jeune, que la fin et le commencement ne faisant qu'un, le *plus vieux* que soi-même et le *plus jeune* ne sont qu'un ; et que la proposition est vraie de toutes les choses qui participent toujours du temps, et du plus vieux et du plus jeune, sujets au mouvement et qui sont dans le devenir ; et qu'il devient plus vieux par rapport à un autre, parce que cet autre, le plus jeune, apparaît nécessairement avec lui, par suite de la permu-

nombre qui, placé entre deux autres, divisé par le plus petit, donne le même quotient que la division du plus grand que lui : c'est donc une égalité de rapport, — étant donnés les termes : 4-8-16 le rapport est $\frac{8}{4} = 2$ et le rapport $\frac{16}{8} = 2$: le rapport est constant malgré la différence numérique des nombres entre lesquels il s'établit. M. Ravaisson, *Mét.* d'Arist. t. I. p. 453. « La relation des extrêmes avec le bien n'est pas une simple différence de quantité, mais un rapport ; la proportion n'est pas une proportion arithmétique, mais une proportion géométrique : le bien, ou la limite commune qui en fait la continuité n'est pas une moyenne différentielle, mais une moyenne proportionnelle. » « En mathématique, les analogies sont des formules qui expriment l'égalité de deux rapports de quantité ; dans la philosophie, l'analogie est l'égalité de deux rapports non de quantité, mais de qualité. » Kant, *Esthét. transcend.* p. 240.

1 *Parm.*, 141. e.

2 T. VI. 239. Col. 1231.

tation simultanée nécessaire et de l'échange mutuel du plus jeune avec le plus vieux. Il veut donc, en même temps que toutes les déterminations qui viennent d'être réunies, conclure qu'une telle chose est aussi du même âge qu'elle-même. Car toute chose est devenue, doit être, devient, est le même temps qu'elle-même; car si Socrate *est* de l'âge de soixante-dix ans, il *est* du même âge que lui-même, et s'il est *devenu* de l'âge de trente ans, il est devenu le temps égal à lui-même, et s'il devient de l'âge de dix ans, il devient, semblablement, du même âge que lui-même ; car comparé [1] à lui-même, il a le même temps que lui-même. Et cela n'a rien de bien étonnant ; mais il est clair que ce fait se passe dans les choses qui deviennent en ligne droite ; car il est possible que dans d'autres conditions un temps différent d'un autre, soit plus grand, soit plus petit, soit, devienne, soit devenu absolument égal à lui-même, ni plus grand ni plus petit.

§ 165. — Il est donc nécessaire, à ce qu'il semble, que toutes les choses qui sont dans le temps et participent de cette forme, aient chacune le même âge qu'elle-même, et devienne en même temps plus vieille et plus jeune qu'elle-même [2]. — Il y a grande chance qu'il en soit ainsi. — Or aucun de ces sortes d'états n'appartient à l'un. — Non ! certes. — Donc il ne participe pas du temps et n'est pas dans un temps quelconque. — Non ! c'est même la conséquence forcée de la démonstration [3] ».

C'est ainsi qu'il arrive à la conclusion qu'il avait posée d'avance et qui était : que l'un ne participe pas du temps et n'est pas dans le temps ; car il faut lui retirer toute la substance divine et non pas seulement la sommité de ces natures : car leur acte s'accomplit dans un certain temps et non dans l'éternité, et elles participent d'un certain temps, comme nous l'avons dit précédemment. Mais l'un ne participe d'aucun temps ; il est absolument séparé et au-dessus de ces

1 χρινόμενος. Je ne vois pas pourquoi, sans rien dire, Cousin lit γιγνόμενος.
2 T. VI. 240. Col. 1232.
3 *Parm.*, 141. e. d.

choses qui participent d'un certain temps. Comment il a été démontré que l'un ne participe d'aucun temps, nous l'avons dit plus haut. Mais maintenant examinons le syllogisme en soi : l'un n'est d'aucune manière ni plus vieux ni plus jeune ni du même âge que lui-même : or tout ce qui participe du temps, est à la fois plus jeune, plus vieux et du même âge que lui-même : donc l'un ne participe d'aucune manière du temps : c'est la conclusion que lui-même formule en ces termes : « donc [1] *il n'y a pas en lui une part de temps* » et plus complètement dans ceux-ci : « il n'est donc pas dans un temps quelconque ». Car il est absolument séparé et affranchi du temps, et établi au-dessus de tout l'ordre temporaire. Mais ce caractère : ne pas participer du temps, n'appartient pas à l'un seul, mais à tous les êtres immobiles selon le mouvement transitif ; ceux-là non plus ne se meuvent pas selon le temps, et s'ils se meuvent, le temps étant, cela ne les touche pas eux-mêmes, mais les choses qui viennent après eux : car le fait d'être dans le temps n'est pas identique à être alors que le temps est [2]. Car le fait d'être dans le lieu, n'est pas la même chose que le fait d'être alors que le lieu est, ou alors nous serions obligés de dire que tout l'incorporel est dans le lieu, parce qu'il est pendant que le lieu est. De même donc que l'incorporel n'est pas dans le lieu, quoiqu'il soit alors que le lieu est, de même il n'est pas dans le temps. Et sans doute il faut dire être *alors que le temps est*, parce qu'il préexiste à ce qui préexiste aux choses qui sont dans le temps, et le *alors*, τὸ τότε, n'a pas place dans ce qui subsiste complètement avant l'éternité, qui est le paradigme du temps ; car comment dirait-on *alors*, τότε, de ce qui n'est ni dans l'éternité ni dans le temps et qui repousse toute communauté avec ces deux caractères ? Car de même que l'un n'est pas dans le temps, parce qu'il n'est pas dans le mouvement, de même, il n'est pas dans l'éternité, parce qu'il n'est pas dans le repos : car l'éternité demeure, comme dit Timée [3].

1 οὐδὲ ἄρα χρόνου αὐτῷ μέτεστιν.
2 T. VI. 241. Col. 1233.
3 *Tim.*, 37. d.

§ 166. — « Eh quoi ! le il était et le il est *devenu* et le *il devenait* ne te semblent-ils pas signifier la participation d'un temps, de celui qui est devenu un jour? — Oui certes. — Et le *sera* et le *deviendra* (par lui-même) et le *deviendra* (par une cause externe)[1] ne te semblent-il pas exprimer la participation d'un temps qui doit venir ensuite ? — Oui. — Et le *est* et le *devient*, la participation du temps maintenant présent ? — Parfaitement. — » [2]

Il a nié successivement et tour à tour toutes ces déterminations de l'un : le participer du temps par le n'être ni plus vieux ni plus jeune ; et ceci, par le fait qu'il ne participe ni de la ressemblance ni de l'égalité, ni de la dissemblance ni de l'inégalité ; (il a nié) l'égal et l'inégal, le semblable et le dissemblable, par le fait qu'il n'est ni le même ni différent[3], ceux-ci, par le fait qu'il n'est absolument ni en mouvement ni en repos ; et celui-ci, par le fait qu'il n'est ni en lui-même ni dans un autre ; et celui-ci, par le fait qu'il ne s'enveloppe pas lui-même et n'est pas enveloppé : et celui-ci, par le fait qu'il n'a pas de parties ; et celui-ci, par le fait qu'il n'est pas un tout ; et celui-ci, par le fait qu'il n'est pas pluralité ; et celui-ci par le fait qu'il n'est pas autre chose que un Donc ayant nié toutes ces déterminations, et étant arrivé à celle-ci : qu'il ne participe pas du temps qui convient à la pluralité des âmes divines et des genres supérieurs à nous, conjoints à ces âmes ; (car c'est

1 τὸ γενήσεται καὶ τὸ γεγηθήσεται. Ce futur passif de γίγνομαι est un ἅπαξ λεγόμενον. On ne le trouve que dans ce passage de Platon, où il est deux fois employé et dans le commentaire de Proclus, qui le répète sans avoir l'air d'en être étonné ni offensé. Je ne vois donc pas de raison de douter, comme Buttmann (*Gr Grecq.*, t. II. p. 96) de la pureté de la forme : « Aber das futur γενηθήσεσθαι ist auch von andrer Seite schwierig », d'autant moins que l'aoriste passif ἐγενήθην est reconnu comme forme dorienne par Lobeck (*Phrynich.*, p. 108) qui cite d'Archytas γεναθήμεν. Il est plus difficile de trouver une différence de sens entre le futur moyen et le futur passif. Stallbaum prétend que la forme moyenne tirée du présent du verbe « actionem diuturniorem significat », et que la forme passive dérivée n'indique « nihil nisi temporis *momentum*, quo action quæpiam absolvitur, » l'instant rapide de temps nécessaire pour que l'action se fasse. — Cette explication tirée de la dérivation hypothétique du futur passif de son aoriste, toute formelle, ne me satisfait guère. Je crois qu'il faut en rendre compte par la signification habituelle et logique du moyen et du passif : le moyen indiquant une action qui se réfléchit du sujet sur lui-même, le passif indiquant une action faite sur le sujet par une cause qui lui est externe et étrangère.

2 *Parm.*, 141. d.

3 T. VI. 242. Col. 1233.

surtout à ceux-ci que, suivant nous, convient et s'applique cette division), il passe ensuite, en partant d'en haut, à ces dieux[1], d'abord par la division triadique en présent, passé, avenir; ensuite par une classification en ennéade, en subdivisant chacun de ces trois à son tour en trois : c'est lui même qui, dans un autre ouvrage, nous a fourni le principe et donné l'initiative de l'ordre de ces divisions : car n'est-ce pas Socrate qui, dans la *République*[2], dit que les Parques divisent le temps, l'une chantant le passé, l'autre le présent, l'autre l'avenir? Il nous faut donc appliquer cette division du temps aux trois hypostases des êtres supérieurs à nous, au-dessus et séparé desquelles Parménide veut que soit l'un ; car la monade des âmes et unifiée à l'un pour la durée totale du temps ; la pluralité des âmes, participe de lui (du temps) secondairement[3] ; les unes, totalement[4] : ce sont celles qui sont substantifiées selon le passé, le présent et l'avenir, les autres, partiellement, ce sont celles qui sont substantifiées selon les différences de ces moments ; car à chacune des âmes universelles est coordonnée une pluralité divisée en premiers, moyens et derniers ; à celle qui est constituée selon le passé, coexiste une pluralité propre, dont la sommité est déterminée selon le *était* ; le membre moyen, selon le *être devenu* ; le dernier, selon le *devenait*. A celle qui est constituée selon le présent, est coordonnée une seconde pluralité dont le membre le plus puissant est caractérisé par le *est*, le moyen, par le *est devenu*[5] ; le dernier par le *il devient* ; à celle qui est constituée selon l'avenir, une troisième pluralité différente dont le

1 εἰς αὐτούς : il est inutile de lire εἰς αὐτά... Ces genres comprenant les anges, les démons, les héros, la syllepse rend suffisamment compte du masculin.

2 *de Rep.*, X. 617. b. « D'autres étaient assises en cercle, au nombre de trois, à égale distance l'une de l'autre, chacune sur un siège ; c'étaient les filles d'Ἀνάγκη, les Μοῖραι, les Parques, vêtues de blanc, portant des couronnes sur leur tête, Lachésis, Clôthô, et Atropos, qui chantaient en suivant l'harmonie des Sirènes (des sphères célestes), Lachésis, les choses *passées*, Clôthô, les choses *actuellement existantes*, Atropos, les choses à venir. Clôthô de sa main droite, touchant le cercle extérieur du fuseau, le faisait tourner, avec des interruptions de temps, διαλείπουσαν χρόνον ; Atropos de la main gauche faisait tourner les cercles intérieurs. et Lachésis à son tour, de chacune de ses mains, touchait les deux espèces de cercles. »

3 Dans une mesure inférieure.

4 T. VI. 243. Col. 1234.

5 γέγονε. Le parfait indique une action dont l'effet dure encore après qu'elle s'est réalisée : il a donc rapport au présent.

membre le plus élevé est caractérisé par le *il sera*; celui qui a son rang au milieu, par le *il deviendra, par soi-même* ; le dernier, est déterminé par le *il deviendra* par une cause étrangère [1]. Et ainsi les trois triades seront rattachées sans discontinuité à ces trois totalités, et toutes à leur propre monade. Mais qu'est-ce que nous voulons dire par là ? c'est que les ordres divisés selon les parties du temps ont un acte divisé; qu'ils n'agissent pas selon tout le temps, mais les uns, selon le passé, seulement. Par quoi déterminons-nous chacun de ces moments, nous ne pouvons pas le dire; car il faudrait dire jusqu'à quel point précis était le présent ou le passé, et à partir de quel point commencera ensuite l'avenir. Mais il vaut mieux dire que tous ont un acte qui dure le temps tout entier, mais que le temps, dans sa totalité, a en lui trois puissances, l'une qui mène à leur fin [2] tous les mouvements, l'autre qui retient et conserve dans leur système, les parties des choses qui sont sous l'empire du temps, et qui les garde et veille sur elles [3]; la troisième qui projette et manifeste au dehors [4] les choses divines : (car le temps qui imprime à toutes les choses un mouvement en cercle, mène à leur fin propre [5] celles des choses qui ne sont pas éternelles, conserve dans son système [6] leur substance, et exhibe extérieurement [7] l'infinité unifiée de l'éternité qui est en elles, déroulant la pluralité [8] concentrée et ramassée dans les éternités; c'est par là que ce temps visible [9], comme le dit Timée, nous révèle les mesures des périodes divines, mène à leur fin les choses d'ici-bas, et maintient dans leurs nombres propres les

1 γενήσεται opposé à γενηθήσεται. L'explication que je donne n'est pas contraire à celle de Stallbaum. Ce qui devient par une cause interne, a une durée qui ne dépend que de lui, et par conséquent indéfinie; ce qui deviendra par une cause étrangère, aura une durée limitée par cette cause et partant plus courte. Mais Proclus va tout à l'heure, t. VI. 217, donner un sens tout contraire à celui de Stallbaum, sans expliquer ses raisons.

2 τελεσιουργός.

3 συνεκτική καὶ φρουρητική.

4 ἐκφαντορική.

5 τελειοῖ.

6 συνέχει.

7 ἐκφαίνει.

8 T. VI. 244. Col. 1234.

9 ἐμφανής. *Tim.*, 37. d.

choses devenues) — Le temps donc ayant ces trois puissances avant les âmes, la puissance télésiurgique, la puissance de cohésion et d'affinité des parties pour leur tout [1], la puissance de manifestation extérieure, selon sa ressemblance avec l'éternité : — (car l'éternité, comme nous l'avons exposé ailleurs [2], occupant le rang du milieu dans les intelligibles, d'un côté mène à sa fin parfaite l'ordre qui vient après elle-même, en lui communiquant l'union, révèle et manifeste l'ordre qui est avant elle en poussant vers la pluralité son union ineffable, conserve et maintient le nœud médian qui lie ensemble les intelligibles et garde et surveille le tout par sa propre puissance, et sans permettre ni connaître aucun changement) ; donc par une action qui part d'en haut, le temps ayant reçu de l'éternité ces trois puissances, les donne aussi aux âmes. Mais l'éternité possède, sous le mode unifié, cette triade ; le temps la possède sous le mode unifié et à la fois divisé, les âmes la possèdent seulement divisément; de là vient que les unes sont caractérisées par l'une de ces puissances, les autres selon l'autre ; les unes imitant la puissance de manifestation du temps ; les autres, sa puissance télésiurgique ; les autres sa force de cohésion et d'affinité élective; de même que, des Parques, les unes ayant une affinité [3] de nature avec la force qui achève le tout des choses et réalise leur fin sont dites chanter les choses passées ; leur action dure toujours et elles chantent toujours les chants qui leur appartiennent en propre, chants qui sont des pensées et des créations péricosmiques ; car le passé a une puissance complétive ; les autres, ayant des rapports plus intimes avec la puissance de cohérence, chantent les choses présentes; car elles gardent et maintiennent leur substance et leur génération ; les autres ayant un plus grand penchant pour la puissance de manifestation extérieure, chantent l'avenir; car elles amènent ce qui n'est pas encore à la substance et à sa fin [4]. Ce n'est donc pas sans dessein que nous avons l'habitude de diviser le temps en trois en

1 συνεκτική.
2 Procl. *in Tim.*, 242. d.
3 Stallbaum lit ἡνωμέναι; Cousin ὡκειωμέναι.
4 T. VI. 245. Col. 1236.

passé, avenir et présent, par les trois puissances du temps, la puissance de manifestation externe, la puissance télésiurgique, la puissance qui maintient les parties ensemble et dans leur tout : moments qui présentent un aspect différent dans l'éternité, différent dans le temps, différent dans les âmes. Et si tu veux que nous considérions la chose d'une autre manière, puisque l'ordre des âmes des êtres supérieurs à nous se divise en premières, moyennes et dernières, les unes sont les plus universelles [1], unies par un rapport intime avec le passé, le présent et l'avenir, de sorte que de même que celui-ci (l'avenir) enveloppe les deux autres moments, de même ces âmes embrassent les autres âmes. Les âmes moyennes sont intimement liées au présent; car celui-ci a été autrefois l'avenir, mais n'est pas encore le passé ; de même les âmes intermédiaires enveloppent celles qui sont après elles, et sont enveloppées par celles qui sont avant elles. Les âmes dernières sont en rapport intime avec l'avenir : car celui-ci n'a pas cheminé à travers le présent et n'est devenu d'aucune manière passé : de même les âmes du troisième rang, ne possèdent qu'elles-mêmes, n'embrassent aucune des autres, par suite de leur abaissement dans le plus particulier ; car, dans leur évolution elles atteignent leur fin selon la division ternaire des genres qui sont après les dieux, parce que dans chacune de ces trois totalités, il y a une pluralité triadique. Mais nous examinerons dans le cours de la discussion leurs autres caractères ; ici nous étudierons seulement la première triade ; celle, qui a tout entière pour caractère commun le *autrefois*, ποτέ : car ce caractère est propre au passé et à l'état d'achèvement plein [2]; il est divisé par le *était*, — par le *est devenu* — par le *devenait*. Maintenant de ces trois, l'un désigne la sommité de la triade, c'est le *était*, déterminé selon l'hyparxis seule, l'autre, c'est le *est devenu*, exprime l'achèvement parfait réalisé tout d'un coup, d'un bloc [3] ; l'autre, le *devenait*,

1 Je lis ὁλικώτατοι au lieu d'ὁλικώτατα.

2 T. VI. 246. Col. 1237.

3 τὴν ἀθρόαν τελείωσιν. Peut-être ἄθροος signifie-t-il aussi l'action qui vient d'être accomplie à l'instant même. C'est une grande difficulté de la grammaire

exprime l'extension, le prolongement dans le mouvement, de l'accomplissement [1]. Ce sont là des imitations des intelligibles : le *était*, de l'être ; le *est devenu*, de l'éternité ; le *devenait*, du primairement éternel. Car le *être* vient en toutes choses du Premier ; ce qui est à la fois tout et entier, πᾶν καὶ ὅλον [2], vient du membre moyen de la triade ; le *être pluriflé et s'étendre* en se prolongeant n'importe comment, vient du troisième. A ces trois déterminations sont analogues les trois qui suivent : le selon l'avenir, le selon le présent et le selon le passé ; à le *était* est anal gue le : *sera* et le : *est*, l'un qui appartient à l'avenir, l'autre au présent ; à le *est devenu* est analogue le *deviend· a* et le *est devenu* ; car ce *est devenu* a deux sens différents : l'un, comme passé ; l'autre comme présent [3]. Car le *est devenu*, a un sens compréhensif, συνεκτικόν, et nous le percevons comme action accomplie, τελειωθέν, et comme accomplie dans l'instant achrone [4] : par exemple : l'éclipse *est devenue* ; car c'est la même chose que : elle est tout à fait accomplie maintenant, νῦν. Donc puisque le *est devenu*, γέγονε, a deux sens, il applique au présent d'a-

grecque de distinguer avec précision sûre, les nuances des temps du passé. « L'indicatif du parfait est le présent de l'action accomplie, c'est-à-dire que le grec indique par le parfait une action accomplie relativement au présent, soit que cette action ait cessé et ne dure plus que par ses conséquences, soit que l'accomplissement *progressif* (mot qui est tout à fait le contraire de la τελείωσιν ἀθρόαν de Proclus) de l'action ait pris fin et se soit changé en un état qui dure » et G. Curtius à qui j'emprunte cette définition, ajoute qu'il ne lui paraît pas « que le radical qui sert à former le parfait signifie par lui-même l'entier achèvement de l'action » *Gr. Grecq*, trad. Clairin, § 502. — Proclus ne semble pas confirmer les définitions de nos grammairiens qui s'accordent tous sur ce point, que le parfait exprime une action accomplie entièrement, mais ayant créé un état ou une situation qui dure.

1 τὴν ἐν τῷ τελειοῦσθαι παράτασιν. Ch. Thurot cité par Clairin *Gr. Gr.*, de Curtius, p. 294) : « l'imparfait marque en grec, comme en latin et en français, simultanéité de l'action relativement à un temps passé. »

2 πᾶν est le tout de quantité, ὅλον, le tout de qualité. Olympiod., *in I. Alcib*, p. 85 t. H. Creuzer : τὸ γὰρ ὅλον καὶ τὸ πᾶν ἀντιδιῄρηνται ἀλλήλοις... τὸ μὲν ὅλον σημαίνει τὸ συνεχές (le continu), τὸ δὲ πᾶν, τὸ διωρισμένον, c'est-à-dire : la totalité quantitative, qui signifie *toutes* les parties, la totalité qualitative qui implique l'unité du tout, sa perfection, produite par le fait qu'il a un commencement, un milieu et une fin.

3 C'est bien la notion du parfait, qui implique un état *présent*, résultant d'une action *accomplie*.

4 ὡς νῦν τελειωθὲν κατὰ τὸ νῦν τὸ ἄχρονον. G. Curtius dit : « le participe de l'aoriste indique l'entrée de l'action dans la réalité, le commencement de l'action dans l'avenir ». Mais Ch. Thurot (Clairin, p. 296) « L'aoriste (à l'indicatif et au participe) signifie purement et simplement l'antériorité de l'action au moment de la parole, et il peut, suivant les circonstances, désigner l'entrée de l'action dans la réalité ».

bord deux termes seulement : le *est* et le *devient*, afin de ne pas jeter de trouble dans le raisonnement ; ce n'est que plus tard qu'il ajoutera, en l'appliquant au présent, le *est devenu*. Quant au troisième terme : *devenait*, il le prend comme analogue au : *devient*, et en second lieu, également le *deviendra* [1] (par une cause étrangère). Car n'allons pas croire que cette forme signifie la même chose que : *deviendra* (par soi-même). Car le *deviendra* [2] par soi-même signifie l'hyparxis achrone entrant d'un seul coup et d'un bloc dans l'avenir [3], par exemple : l'éclair deviendra ; tandis que le *deviendra* (par une cause externe) signifie la procession de l'extension [4], l'homme *deviendra* [5]. Ce serait une faute et une erreur de dire de l'éclair : il *deviendra* (par une cause externe). Donc ces deux triades sont analogues à celle qui est avant elles : le milieu entre le *était* et le *sera* est le *est* ; le milieu entre le *est devenu* selon le passé, et le *deviendra*, γενήσεται, est le *est devenu*, γέγονε, qui est selon l'instant présent ; le milieu du *devenait* et du *deviendra*, γενηθήσεται, est le *devient*, γίγνεται. En toutes choses les premières monades appartiennent à l'hyparxis ; les moyennes, à la puissance qui est totale, et se produit tout d'un coup ; les troisièmes, à l'acte selon son prolongement [6]. Le caractère distinctif et propre de toute la première est le *autrefois*, ποτέ ; celui de toute la troisième est le *dans la suite*, ἔπειτα, et il se sert de toutes ces expressions. Maintenant s'il a mis au second rang la triade selon l'avenir, il n'y a pas lieu de s'en étonner ; car il imite le cercle du temps, en unissant le terme final au commencement ; mais [7] dans le développement de son exposition, il placera au milieu la triade selon le présent, et au dernier rang la triade selon l'avenir.

§ 167. — « Si donc l'un ne participe absolument d'aucun temps, il n'est pas devenu autrefois, il ne devenait pas, il

1 γενηθήσεται ; v. plus haut.
2 γενήσεται.
3 T. VI. 247. Col. 1237.
4 T. VI. 247. Col. 1237.
5 γενηθήσεται.
6 Selon son accomplissement progressif.
7 ἐπεί que le manuscrit d. change en καὶ qui convient mieux.

n'était pas autrefois, il n'est pas devenu maintenant, il ne devient pas, il n'est pas, il ne deviendra pas par la suite, γενήσεται; il ne deviendra pas (par une cause externe), γενηθήσεται, il ne sera pas. — C'est parfaitement vrai [1]. »

Comment procède le syllogisme, cela est bien clair : l'un ne participe d'aucun temps ; tout ce qui était autrefois, ou est devenu, ou devenait, ce qui est selon le présent, ou est devenu, ou devient, et ce qui selon l'avenir sera, deviendra par soi-même ou deviendra par une cause étrangère, tout cela participe d'un certain temps : toutes ces déterminations se répartissent la totalité temporaire. Donc l'un est séparé et plane au-dessus [2] de la triade du temps et de son hénade. La démonstration est parfaitement claire par les arguments qui précèdent. Mais dans l'énumération des trois triades, il faut bien faire attention qu'il observe le rang qu'elles occupent les unes par rapport aux autres : plaçant la première, selon le passé, la deuxième selon le présent et la troisième selon l'avenir, de même que dans la *République* [3], à la première des Μοῖραι, il a attribué le passé, à celle du milieu le présent, à la troisième l'avenir, évidemment parce que la totalité du temps est embrassée intellectuellement par la nécessité, Ἀνάγκη, qui est leur mère. Dans chacun de ces ordres il n'a pas pris le commencement à le *était*, *est*, et *sera*, mais au membre moyen, à le *est devenu autrefois*, *est devenu maintenant*, et *deviendra* ; car ce système de caractères est propre aux choses qui imitent l'éternité, et il est possible, en commençant ainsi par eux, de se ressouvenir des autres.

En voilà assez sur ce sujet.

Maintenant il faut de tout ce qui vient d'être exposé dans ce passage, tirer cette conclusion importante, capitale [4] : c'est que l'un est fondé au-dessus de toute âme, et de toute substance divine, même de celle dont l'acte est toujours iden-

1 *Parm.*, 141. c.
2 T. VI. 248. Col. 1238.
3 *de Rep.*, X. 617. b. V. plus haut Col. 1234.
4 Dans la technologie de la rhétorique, κεφάλαια signifie les lieux, les sources et comme les sièges des arguments, tels que le juste, l'honnête, le possible qui sont les κεφάλαια du genre délibératif, ou encore les raisons et les causes des faits qu'on affirme; mais je crois qu'il n'a ici qu'un sens très général.

tique à lui-même : telle qu'est l'âme des genres supérieurs (à nous), soit qu'on la divise en triade, ou en ennéade, ou selon tout autre nombre : il ne faut rien transporter de ces déterminations à l'un. Et comment la discussion est arrivée jusqu'à elle [1] en niant de l'un tous les ordres intellectuels et les autres, et où elle nous mènera en s'avançant, nous l'apprendrons en suivant fidèlement la trace de ses explications, et en étudiant avec soin chacune des expressions qui les exposent.

§ 168. — « Maintenant est-il donc possible qu'une chose quelconque [2] participe de la substance autrement que selon l'une quelconque de ces propriétés ? — Non, vraiment. — Donc l'un ne participe absolument pas de la substance ? — Non, c'est clair. — Donc l'un n'est d'aucune façon ? — Non, à ce qu'il paraît [3] ».

Nous étant avancés jusqu'à la substance divine et à toutes celles dont l'acte est toujours identique en traversant toutes les divisions, et en niant de l'un tous les ordres et divins et intellectuels et tous ceux qui sont psychiques, nous remontons de nouveau par la nature commune de tous les ordres que nous avons énumérés, à la monade intelligible des êtres, et nous affranchirons l'un de cette monade même. Car, comme déjà plus haut nous l'avons dit [4], ce n'est pas par la sommité des intelligibles, mais par celle des intelligibles et intellectuels, qu'il a fait commencer la négation : car c'est là que les plusieurs sont enfantés [5], comme nous le verrons clairement quand nous serons arrivés dans le développement de notre exposition, à la deuxième hypothèse. Mais la substance selon l'un-être est avant ces plusieurs et existe dans tous les ordres dont il a été question, les plusieurs, la totalité, la figure, et tous ceux qui viennent à leur suite. C'est pourquoi c'est de ces ordres, comme participant en commun de la substance, que nous remontons à la sub-

1 Jusqu'à la substance divine.
2 T. VI. 249 Col. 1239.
3 *Parm.*, 141. e.
4 Conf. Col. 1091 et 1092.
5 τίκτεται : mot bien inattendu ici : je lirais volontiers τίθεται.

stance même, et c'est pour cela qu'en commençant cette négation, il dit : tout ce qui participe de la substance, en participe selon quelqu'un de ces caractères, ne parlant pas seulement de ceux qui ont été exposés en dernier lieu, mais de tous ceux qui ont été énumérés dans la première hypothèse [1], tels que le tout, ou ce qui a des parties, ou ce qui a commencement, milieu et fin, ou ce qui est dans soi-même, ou ce qui est dans un autre, et ainsi de suite tous ceux qui ont été niés de l'un ; de sorte qu'il est clair aussi qu'il a compris ici, comme nous disions au commencement, tous ceux qui accompagnent les êtres en tant qu'êtres, et non en tant qu'ils sont des êtres vivants ou pensants ; car tout ce qui participe n'importe comment de la substance selon quelqu'un de ces caractères niés, participe, dit-il, de leur substance : donc l'un ne participe pas de la substance. Et c'est ainsi certainement que Socrate, dans la *République* [2], dit que le Premier est au delà de la substance et n'est pas substance, qu'il est cause de la substance et au delà de tout pensant et de tout pensé, comme nous disons que le soleil est cause des êtres qui voient et des choses qui sont vues, n'entendant par substance rien autre chose que l'être. Car lui-même nous dit clairement ici, dans ce dialogue et semblablement dans le *Timée*, qu'il n'est pas possible que quelque chose soit et ne participe pas de la substance. Si donc le Premier est au-dessus de la substance et de tout être, il est faux que lui-même *soit* ; car il est séparé et au-dessus même de l'être, et c'est par là que le *Parménide* de Platon diffère du Parménide des Poèmes, en ce que celui-ci regarde l'un-être, dont il fait la cause de tout, et que celui-là remonte de l'un-être à l'un qui est seulement un et antérieur à l'être. Ayant donc nié que l'un participe de la substance, parce qu'il sait que la première substance peut être un certain un, — car le fait de participer dans le moment présent exprime un mode secondaire de possession, — il a ajouté : donc l'*un n'est d'aucune manière*, ce qu'il ne conclut pas par dé-

1 T. VI. 250. Col. 1240.
2 *de Rep.*, VI.

monstration. Car il n'est pas possible de démontrer cette proposition directement, à cause de la parenté de l'être avec l'un [1], et parce que, dans les négations, les choses les plus apparentées entre elles sont les plus difficiles à démontrer, comme nous l'avons dit précédemment ; mais au commencement de la deuxième hypothèse, il prouvera que l'un n'est pas la même chose que l'être. Et si cela est vrai, il est clair que l'un n'est pas : car tout ce qui est autre que l'un, ajouté à l'un diminue la prééminence de l'un, qui est séparé de tout et dépasse tout. Il est donc évident qu'il a tiré cette proposition [2] de l'élément commun à tous les êtres, en remontant à la cause des êtres, et qu'il pose par là que rien de cette cause [3] ne convient à l'un.

Peut-être pourrait-on demander pour quelle raison il n'a pas commencé les négations par le *est*, mais par les plusieurs, et pourquoi aussi, il n'a pas préféré faire partir l'ordre (de ses négations) de ce qui est immédiatement après l'un, en descendant jusqu'aux dernières déterminations, ou de celui qui partirait de ces dernières pour remonter jusqu'à la sommité des êtres, mais a préféré faire partir l'ordre des plusieurs. Il faut répondre à la question : que la négation de la substance constitue un opposé contradictoire à l'hypothèse ; car celle-ci dit de l'un qu'il *est*, et la négation dit qu'il *n'est pas*. Or ce serait la chose la plus ridicule du monde de dire tout au commencement : Si l'un est [4], l'un n'est pas ; car la proposition semblerait se détruire elle même : voilà pourquoi tout en se servant du mot *est*, et comme s'il n'y avait aucune différence dans les mots : *Si l'un est*, il a *trouvé* [5] que les plusieurs paraissent surtout être en opposition contraire à l'un, et surtout d'ailleurs parce que Parménide pense que l'être est un et non plusieurs. Ainsi donc ayant commencé par ces plusieurs, comme étant le plus connu, et après avoir nié tous les autres caractères, il a vu que le concept de l'un [6]

1 T. VI. 251. Col. 1241.
2 Et ne l'a pas démontrée.
3 οὐδὲν ταύτης, pas même leur élément commun.
4 Formule de la 1re hypothèse.
5 εὗρεν.
6 T. VI. 252. Col. 1241.

repousse toute conjonction avec la substance et même le *est*, de sorte que ces deux termes étant donnés : l'*un* et le *est*, il a vu que le plus avantageux était de prendre le contraire du sujet plutôt que le contraire du prédicat, et ayant ainsi posé que le contraire de l'un, c'est les plusieurs, il a conclu que *si l'un est, les plusieurs* ne sont pas, et non : si l'un est, l'un n'est pas. Et si, comme nous l'avons dit, il montre, en commençant l'examen de la deuxième hypothèse, que l'un n'est pas la même chose que l'être, quoique mêlé et comme enlacé dans l'être, comment n'est-il pas surabondamment prouvé que le Premier est, en soi, pur de l'être ? De sorte qu'il est encore clair par là, que nécessairement en toutes choses, l'imparticipable précède et commande aux participés : et c'est ce que Platon établit fortement en ce qui concerne les espèces, et c'est la raison pour laquelle il dit que les choses qui sont par elles-mêmes sont antérieures dans l'existence à celles qui ont leur hypostase dans un autre, de sorte que si l'un participé par l'être diffère de l'être, il est de toute nécessité que l'imparticipable soit encore plus séparé et au-dessus de l'être. Donc l'un ne participe pas de la substance, quand bien même nous prendrions la substance à sa plus haute sommité, qui est uniquement substance, et l'être qui est uniquement cela : être, et il est fondé avant tous les genres de l'être. Et puisqu'il a pris le participer dans tous les raisonnements précédemment exprimés, dans le sens d'une liaison des choses qui sont après l'un[1], avec l'un, par ces raisons il a entendu ici aussi, dans le même sens, la participation : tout ce qui participe, dit-il, de la substance en participe selon un quelconque de ces caractères, et il veut dire : selon le tout, ou selon la figure, ou selon le même et le différent, ou selon tout autre des caractères nés de l'un[2]. Ces prémisses étant posées, il y lie la proposition que l'un ne participe nullement de la substance, dans le sens de participant d'elle selon quelqu'un de ces caractères : d'où vient que, comme on pouvait encore dire que si l'un ne parti-

1 Les manuscrits et les éditeurs donnent τὸ ὄν : je crois nécessaire de lire τῷ ὄν.
2 T. VI. 253. Col. 1212.

cipe pas de la substance selon quelqu'un de ces caractères, peut-être il participe de la substance qui est avant ces caractères, et qu'il est mêlé et engagé dans le tissu de cette substance, de là vient, dis-je, qu'il a ajouté : Donc il ne participe pas de la substance [1].

§ 169. « Il n'est donc pas tel qu'il puisse *être* un ; car il serait, ipso facto, être et participant de la substance ; mais, comme il apparaît évident, l'un n'*est* pas un ; et il n'*est* pas[2], si du moins on peut en croire le raisonnement. — Cela en a tout l'air. — Or à ce qui n'est pas, à ce non être, quelque chose pourrait-il appartenir à lui-même, et y aurait-il quelque chose de lui ? — Et comment ? — Donc il n'y a pour lui, ni nom, ni définition, ni science quelconque, ni sensation, ni opinion. — Il ne paraît pas. — Donc il n'est ni nommé ni affirmé ni conçu par opinion ni connu, et aucun des êtres ne le perçoit par une sensation[3]. — Il ne semble pas. — Mais est-il possible

1 Ici se termine le manuscrit 1837, coté d : les autres ne font que donner le texte de Platon.

2 Il n'a ni l'unité ni l'être.

3 Ce n'est pas le sens que donne Stallbaum au membre : οὐδέ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται : il entend αἰσθάνεται au passif : « Nec quidquam eorum quæ revera sunt in eo percipitur et animadvertitur », traduction qui fausse le sens de αὐτοῦ en lui faisant signifier ἐν αὐτῷ. Il vaut mieux en faire le régime naturel et régulier de αἰσθάνεται pris comme moyen. — Proclus, *in Gratyl.* p. 36 : « Il ne faut pas croire que tous les genres de Dieux aient des noms : car le Dieu qui est au delà de l'univers est ineffable, comme nous l'apprend Parménide : « *car il n'est pour lui*, dit-il, ni nom ni aucune *définition* »; id., *in Tim.*, p. 93 c. : « Le Premier, auquel Parménide ôte tout nom, toute définition, toute relation. » Conf. Damasc., *de Princip.*, p. 61. Kopp. § 25 bis. Ruelle trad. fr. t. I. p. 74. « En outre la connaissance a lieu par intuition ou par raisonnement. La connaissance inductive est molle et faible : elle voit pour ainsi dire de loin ; mais elle s'appuie sur la nécessité de la conséquence ; ou bien encore elle s'opère selon un raisonnement bâtard qui n'a pas, et bien loin de là, de conclusions nécessaires : il conçoit les choses les unes par les autres, et c'est lui qui nous donne la connaissance de la matière, de la privation et en général du non-être. Si c'est là un certain mode de connaître, quel sera celui de la connaissance (vraie)? Peut-être, comme Platon l'enseigne, est-ce celui par lequel nous connaissons l'un au delà de Tout ; celui qui, par la force de l'analogie, nous fait tantôt approcher de ce qui est élevé au-dessus de la substance, tantôt par les négations dépouille et met à nu cette nature qu'il finit par déclarer ne pas être et qui est seulement l'un non participant de l'être : car c'est d'elle que vient l'être, et puisque le nom, la notion, l'opinion, la science de l'être sont supprimés, il supprime également cette nature ; car si la pensée est la pensée de l'intelligible, c'est-à-dire de l'être, il faut également la supprimer comme composée et ne convenant pas au parfaitement simple » *et cætera*...

qu'il en soit ainsi réellement de l'un ? — Ce n'est pas mon sentiment[1] ».

1 *Parm.*, 141 e. C'est ici que s'arrêtent les manuscrits b. c. qui ont en lettres rouges à la marge les mots : « Jusqu'ici vont les commentaires de Proclus, c'est-à-dire jusqu'à toute la première hypothèse. » Cependant il manque l'interprétation de ce dernier segment qui commence à οὐδ'ἄρα οὕτως et finit par : οὐχ οὕτως. Ναί. Immédiatement après vient la rubrique Ἀρχὴ τῆς δευτέρας ὑποθέσεως.

EXTRAITS

DE LA THÉOLOGIE PLATONIQUE DE PROCLUS

Sur la fin de la première hypothèse et sur la deuxième hypothèse[1]

FIN DE LA PREMIÈRE HYPOTHÈSE

I^er Extrait. — Ainsi donc c'est selon une cause unique et inconnaissable, que l'absolument Premier de l'univers a produit tous les dieux, les âmes divines, les genres supérieurs (à nous) ; il ne se mêle pas à ses produits et ne se plurifie pas en eux : élevé absolument au-dessus et en dehors d'eux par sa simplicité merveilleuse et la prééminence de l'union, il communique à tous indistinctement à la fois la procession et l'ordre dans cette procession. C'est jusque-là que s'est avancé Parménide, prenant son point de départ d'en haut, de la sommité[2] intelligible des premiers dieux intellectuels, procédant selon les mesures de la génération [3], et créant les genres des dieux et des dieux unifiés et des dieux qui leur servent de satellites, et montrant toujours l'un ineffablement séparé et élevé au-dessus d'eux tous. Au rebours, à partir d'ici, il se retourne vers le

1 D'après le texte édité par Cousin.

2 περιωπή. Comme la tour du guet, l'observatoire le plus élevé, d'où la vue s'étend le plus loin.

3 κατὰ τὰ μέτρα τῆς ἀπογεννήσεως ; c'est-à-dire en observant les différences des degrés, dont les nombres donnent la mesure, où sont placés, en série, les êtres et ordres d'êtres soumis à la génération, degrés déterminés par des lois et mesurés par des nombres.

principe, et imitant le mouvement de conversion de l'univers, il sépare l'un des dieux les plus élevés, je veux dire, des dieux intelligibles. Car c'est ainsi que nous pourrons le mieux considérer sa sublimité qui dépasse tout, et l'immense distance qui empêche son union avec toutes les autres choses, c'est à dire, si nous le montrons fondé non seulement au-dessus des dieux du deuxième et du troisième rang, placés dans les diacosmes divins, mais encore au dessus des hénades intelligibles placées elles-mêmes au-dessus de ces dieux, et si nous démontrons cela[1] en suivant dans l'exposition un ordre semblable à la simplicité de ces principes cachés, et non par des arguments divers et nombreux, mais uniquement par la pure intuition intellectuelle ; car il est de l'essence des intelligibles d'être connus par la raison seule. Et aussi en réalité c'est cette voie d'exposition que Parménide nous montre, en abandonnant la méthode de démonstration logique, en se laissant guider par la raison pure et affirmant simplement que l'un est au delà de la substance et de l'un-être. Car ceci n'est pas une conclusion tirée par un syllogisme des premières conclusions : car la doctrine concernant des Dieux absolument premiers eux-mêmes serait indémontrable puisqu'elle ne pourrait tirer sa preuve que de principes inférieurs à son objet. Il s'efforce maintenant de faire voir que les connaissances et tous les organes de nos connaissances sont inférieurs à la sublimité, supérieure à tout, de l'un, et termine très bien son exposition en s'arrêtant sur le caractère ineffable du Dieu qui est au delà de Tout. Car après les actes de l'esprit conformes à la science (de la démonstration) et après les intuitions intellectuelles, est l'union avec l'inconnaissable[2] vers laquelle Parménide fait tendre tout son discours, et par laquelle il conclut la première hypothèse, suspendant à l'un tous les genres divins, mais le montrant lui même dans son état unié, séparé et au-dessus de tout, étant imparticipable aux choses intelligibles comme

1 καὶ ταῦτα συστοίχως : l'exposition se mettra à la même rangée, dans la même série que les choses.

2 Voilà le principe de tout mysticisme, le nœud où s'attache toute l'école mystique du moyen âge. L'âme peut s'unir à Dieu, mais ce n'est pas par l'intelligence, puisqu'il est inconnaissable ; c'est par sa substance même : elle est substantiellement un avec Dieu.

aux sensibles, et par un mode ineffable donnant l'hypostase aux monades participées. C'est pourquoi il a été dit au delà de l'un qui est accouplé à la substance, et en même temps de toute la pluralité participée des hénades [1].

IIe Extrait. — Deuxième hypothèse. — Il a donc été démontré qu'il faut diviser la deuxième hypothèse dans les processions universelles de l'un-être, que l'hypothèse elle-même n'est rien autre chose que la génération et la procession des Dieux, et qu'elle procède d'en haut en prenant pour point de départ en haut l'union la plus extrême des intelligibles, et descendant jusqu'à la substance rendue divine. Car il ne faut pas croire, comme quelques-uns le disent [2], que dans la première hypothèse le sujet traité soit Dieu et les Dieux ; car il ne lui était pas possible de coordonner la pluralité à l'un, ni l'un à la pluralité. Le Dieu absolument Premier est absolument séparé et au-dessus de tout. Mais Parménide retire, dans la première, la substance et même l'un au Premier, et ce sont là des caractères, qui, aux yeux de tout le monde, ne conviennent pas aux autres dieux. Il ne faut pas croire, non plus, comme ils le disent, que dans la première hypothèse, Parménide traite des Dieux intelligibles ; ils prétendent que c'est à ces dieux que s'appliquent les négations, parce qu'ils sont unifiés à l'un, et ne portent leur attention que sur la simplicité et l'union de tous les genres divins. Car comment le semblable et le dissemblable, le toucher et le être à part, et toutes les autres propriétés qui sont niées de l'un, se trouverontelles dans les dieux intelligibles ? Cependant ils me paraissent avoir raison de dire que les choses enlevées sont des ressemblances des dieux, mais ils ont tort de croire qu'elles sont toutes, des ressemblances des intelligibles. Outre qu'il est nécessaire pour cette discussion qu'à son tour la question agitée dans la deuxième hypothèse soit relative aux dieux intelligibles : car les propriétés qu'il a niées dans l'une, il les affirme dans l'autre [3].

1 Extrait de la *Theol. Plat.*, l. II. p. 114
2 Conf. Col. 1066. l. 20.
3 Conf. Col. 1073.

Ceci donc, comme je le disais, a été démontré, à savoir, que les conclusions sont disposées en ordre les unes par rapport aux autres, observent le rang respectif de premières et dernières, de causants et causés. Il faut donc que nous fassions correspondre exactement, en commençant par en haut, aux premiers rangs des dieux, les premières conclusions, aux moyens, les moyennes, aux derniers, les dernières [1], et que nous montrions qu'il y a autant de questions soulevées qu'il y a de diacosmes divins. Et d'abord expliquons la doctrine de Parménide concernant les dieux intelligibles, puisque Platon, dans beaucoup de passages, a exposé son opinion sur ce sujet, tantôt en adoptant la forme d'une démonstration en règle, tantôt en n'usant que d'une exposition simple et ouverte [2].

III^e Extrait. — Triades intelligibles. — L'un absolument premier et imparticipable, qui préexiste et est au delà de l'universalité de toutes choses, non pas seulement des participantes, mais même des hénades participées, a été démontré, par toute la première hypothèse, être ineffablement la cause de toutes choses, n'être lui-même déterminé et enfermé dans aucune d'elles toutes, n'avoir aucune puissance, aucune propriété commune par essence avec les autres dieux. *Après* ce principe qui est uniquement hypersubstantiel, mais au-dessus de l'être, qui ne souffre aucun mélange avec les autres hyparxis, est l'hénade, participée il est vrai, par l'être, qui crée autour d'elle-même [3] la première substance, et se multiplie par l'addition de cette participation à l'un primairement un, mais qui est aussi l'hyparxis hypersubstantielle de l'absolument première triade intelligible. Puisqu'il y a, dans la première triade, ces deux choses, l'un et l'être, celui-là engendrant celui-ci engendré, celui-là cause de la perfection, celui-ci ayant atteint sa fin et réalisé son état parfait, il faut assurément qu'il y ait, comme milieu entre les deux, la puissance par laquelle et avec laquelle l'un crée l'hypostase

1 Conf. Col. 1063. n. 1.
2 *Theol. Plat.*, III. 162-163.
3 περὶ αὑτήν ; elle est comme le foyer central d'où rayonne l'être.

et fait la perfection de l'être..... Cette sommité intelligible est donc une triade contenant l'un, la Puissance, l'être. .[1] Pour nous faire connaître cette triade, Parménide commence ici à s'exprimer sur elle en ces termes : « Vois donc, d'abord : si l'un est, est-il possible qu'il soit et qu'il ne participe pas de la substance? — Cela n'est pas possible[2] », et il termine l'interlocution qui la concerne par ces mots : « Y a-t-il donc autre chose à admettre que ceci : c'est que la phrase « l'un participe de la substance », signifie absolument la même chose que ce qu'on dit, quand pour abréger, on dit que l'un est? — Parfaitement[3] ». — Voilà donc la première triade intelligible : l'un, l'être, et le rapport entre les deux, par lequel l'un est l'un de l'être, et l'être l'être de l'un, puisque avec un art admirable Platon vient de démontrer que le Père est père de la Raison, que la Raison est la raison du Père, et que la Puissance est cachée au milieu des deux extrêmes...

Immédiatement après celle-ci, la deuxième triade possède dans son lot[4] la procession, que Parménide caractérise selon la totalité intelligible, d'après la division que nous avons établie dans le *Sophiste*[5]. Dans cette triade se placent les parties et le tout, parce que la puissance se manifeste elle-même au dehors : car puisqu'il y a distinction, il y a parties et un tout formé des parties. On appelle donc la deuxième triade : Totalité intellectuelle[6]. Ses parties sont l'un et l'être : j'entends ses parties extrêmes : la Puissance qui est au milieu, ici rattache l'un à l'autre, sans les unifier, (comme dans la triade précédente) l'un et l'être, et comme elle est le moyen en re les deux, par sa communauté avec l'être, elle montre l'un comme un être, et par sa communauté avec l'un, elle fait un l'être. Ainsi donc l'un-être est formé de deux parties, l'un être, et l'être un, comme Parménide le dit lui même, Il commence donc la discussion sur cette triade par ces mots : « Disons donc de nouveau : si l'un est,

1 Conf. Col. 1070. n. 6.
2 *Parm.*, 142. b.
3 *Parm.*, 142. c.
4 ἔλαχεν.
5 Conf. Col. 1085. n. 2.
6 Conf. plus haut, Col. 1110. l. 21-25.

qu'en résultera-t-il ? Regarde donc s'il n'est pas nécessaire que cette hypothèse signifie que l'un est étant tel qu'il ait des parties [1] », et il finit par ces mots : « Donc ce qui est un et a des parties, est un tout [2]. » Et c'est par ces termes que Parménide définit la deuxième totalité des intelligibles. Car de même que l'être vient à tous de la première, de même leur vient de la deuxième le tout, et sa distinction absolue de la troisième.

Après l'union secrète et mystérieuse de la première et la distinction dyadique de la deuxième, est engendrée la procession de la troisième triade [3], qui forme son hypostase de parties, mais d'un plus grand nombre de parties, dont la pluralité est enfantée par la triade qui la précède : car il y a en elle : hénade, puissance et être ; mais l'un y est plurifié ainsi que l'être et la puissance..... La cause de cette procession est la puissance, qui est l'*ouvrière* [4] de la pluralité ; car d'une part, elle invite et appelle l'un à entrer dans la pluralité, et d'autre part elle fait retourner l'être vers la participation des hénades divines. Où Parménide commence-t-il à nous parler de cette triade, et où termine-t-il ce qu'il en dit ? Voici d'abord le commencement de ses raisonnements : « Eh quoi ! Chacune de ces parties de l'un être, c'est-à-dire l'un et l'être, est-ce qu'ils pourront jamais manquer, et l'un d'être une partie de l'être, et l'être d'être une partie de l'un [5] ? — Cela ne saurait être. — » et voici la fin : « Ainsi donc l'un-être sera la pluralité infinie ? — Il paraît » [6].

1 *Parm.*, 142. c.
2 *id.*. 142 d.
3 Conf. plus haut. Col. 1090. l. 25.
4 Ἔργατις.
5 Au lieu de τὸ ἓν τοῦ ὄντος εἶναι μόριον, Stallbaum lit μορίου, ce qui donne ce sens : « l'un pourra-t-il jamais cesser d'être l'un de l'être partie, et l'être d'être l'être de l'un partie », et Platon ajoute : « Donc chacune de ces parties a et l'un et l'être, et il en sera toujours et constamment ainsi ; quelque partie qui devienne, (par la division) elle aura toujours ces deux parties : l'un a toujours l'être, et l'être toujours l'un, de sorte que devenant toujours deux chaque partie ne sera jamais un. » C'est-à-dire que le rapport qui lie ensemble l'un et l'être ne peut jamais être supprimé, et de cette union nécessaire et constante des deux dans toute division, nait la multitude infinie des parties et des espèces, si loin qu'on pousse la division.
6 *Parm.*, 142. d. et 143. a.

Car lorsqu'il dit que toutes *les choses inférieures* (à l'un et à l'être) et toutes celles qui se manifestent produites par la cause divisante de la puissance sont des parties de l'un être, le raisonnement nous montre l'union qui descend de la monade et pénètre dans la troisième triade; et lorsque la puissance qui divise et qui réunit les hénades et les êtres a constitué la pluralité, alors nécessairement apparaît la participation de la dyade, comme le professe, à mon sens, Parménide, par ces mots : « de sorte qu'il est nécessaire que devenant toujours deux, la partie ne soit jamais un » [1]. Ainsi donc cette triade-ci a procédé selon les deux triades préexistantes, en *s'écoulant* suivant l'Oracle [2], et en pro-

1 *Parm.*, 143. a.

2 *Zoroastr. Orac.* V. 13 (éd. Cleric). ἐκ τῶνδε ῥέει τρίαδος δέμας. Damascius (t. 255. V. Ruell. t. II. p. 63 § 187) donne le texte complet auquel Kroll (*Orac. Chald.*, p. 15) a rendu leur forme versifique :

ἐξ ἀμφοῖν δὴ τῶνδε ῥέει τρίαδος δέμα πρώτης,
οὔσης οὐ πρώτης, ἀλλ'οὐ τὰ νοητὰ μετρεῖται

« Tout est né du Père : εἰσὶ πάντα ἑνὸς πυρὸς ἐκγεγαῶτα » (M. Psell. 1145. a). Le Père est ainsi : Feu, raison et monade — ou Raison, Puissance et Père ; ou hyparxis, puissance de l'hyparxis, pensée de l'hyparxis (Damasc., Ruell. t. I. p. 108. § 54) ou totalité, éternité, vie (id. t. II. p. 29). L'Eternité est une monade dans l'extension, qui engendre deux, et c'est de ces deux que découle la troisième triade intelligible ; car c'est dans le monde intelligible que se trouve la triade, selon les *Oracles* (Damasc., I. 196. R. 221 13 ; t. II. 36. 13) et selon Porphyre et Iamblique (Damasc, I. 282. 12) ; mais Proclus (*in Tim.*, 118 e ; Damasc. I. 88. 10 97. 26 ; 133. 20 ; 192 26) et Olympiodore (*in Phædon.* 99. 13 ; 204. 24) la mettent dans tous les mondes. Proclus (*Theol. Plat.*, 365. I.) τὸ μὲν γὰρ πατρικὸν ἀρχηγικόν ἐστι πανταχοῦ, τοῦ μέσου δὲ ἡ δύναμις, ὁ δὲ νοῦς τὸ τέλος συμπεραίνει τῆς τρίαδος. ἡ μὲν γὰρ δύναμις σὺν ἐκείνῳ· νοῦς δ'ἀπ'ἐκείνου, κατὰ τὸ Λόγιον. Proclus encore (*in Alcib.*, Cous. p. 392. 7.) « Car partout la puissance a reçu du sort la fonction de moyen, τὸ μέσον, et dans les intelligibles, elle unit ensemble, συνάπτει, le Père et la Raison (car la Puissance est avec lui, σὺν ἐκείνῳ, et la Raison vient de lui), ἀπ'ἐκείνου. Ainsi dans tout monde brille la triade, dont la monade est le Principe : παντὶ γὰρ ἐν κόσμῳ λάμπει τρίας, ἧς μονὰς ἄρχει. Dam., I. 87. 3 ; t. II. p. 87. 14, Proclus (*Theol. Plat.*, 387. 27). « D'après la mesure parfaite et complète de la triade, qui depuis les intelligibles absolument premiers, pour commencer par en haut, procède jusque dans les derniers, qui mesure et limite tout, comme disent les *Oracles*. »

Jean Lydus (*de Mensib.* 20. 7). « Car tous les intelligibles sont enveloppés dans la triade, et tous les nombres divins qui appartiennent à cet ordre (de l'intelligible) ont procédé, comme le Chaldéen (Julien) le dit lui-même dans les *Oracles* :

τῆς δὲ γὰρ ἐν τριάδος κόλποισιν ἐπάρχεθ'ἅπαντα

ou peut-être ἐπέρχεται, de ἔρχομαι);
et encore

τῆς δὲ γὰρ ἐκ τριάδος πᾶν πνεῦμα πατὴρ ἐκέρασσε.

Jean Lydus ne nous dit pas de quelle triade il veut parler ou parlent les Oracles qu'il cite.

cédant dans toute la pluralité intelligible. Car la pluralité infinie est l'expression de cet écoulement et de la vertu, que rien ne peut circonscrire, de la puissance. Ainsi donc d'abord, dis-je, il faut démontrer que l'hypostase de cette triade est rattachée par ces caractères aux triades qui sont avant elle ; ensuite, que cette triade, suivant Parménide, est protogène (primigenita), car c'est à elle la première qu'il communique le devenir, et il appelle *devenant*, la pluralité qui est en elle. Voici en effet comment il s'exprime : « Et la plus petite partie, à son tour, est formée de deux parties » ; et encore : « quelque partie qui devienne, elle a toujours ces deux parties [1] » ; et dans ce qui suit [2].. ..

IV[e] *Extrait.* — Triades intelligibles et intellectuelles. — La théorie des intelligibles qui expose la doctrine mystagogique de Platon sur ce sujet, nous la limiterons et l'arrêterons ici. La suite des idées nous amène nécessairement à examiner de la même manière sa doctrine sur les dieux intellectuels. Mais puisque des principes intellectuels, les uns sont à la fois intelligibles et intellectuels, ce sont ceux qui sont pensants (intellectuels) et pensés, (intelligibles), selon l'Oracle [3] ; et les autres seulement intellectuels, commençons notre exposé par ceux qui sont à la fois intellectuels et intelligibles, définissant ce qu'il y a de commun entre eux, ce qui nous permettra d'exposer plus clairement la théorie qui concerne chacun de ces ordres. Rappelons-nous donc de nouveau qu'il y a nécessairement trois monades universelles au delà des dieux divisés en parties ; ce sont : la substance, la vie, la raison ; et celles-ci participent, avant les hénades particulières, des hénades hypersubstantielles : car la substance est séparée et au-dessus des autres ; la vie occupe le rang du milieu, et la raison fait retourner le dernier extrême de cette triade à son principe : et tous ces moments sont intelligiblement et intellectuellement dans la vie, intellectuellement dans la raison [4]. Il reste, pour nous

1 Plat., Parm., 142. e.
2 Procl., *Theol. Plat.*, III. p. 163-167
3 Cleric., *Zor. Orac.*, V. 51.
4 Procl. *Theol. Plat.*, IV. p. 179.

conformer à l'ordre suivi par Parménide, à traiter de la division triadique du nombre. Tout d'abord donc trois choses nous apparaissent selon la distinction de l'un d'avec l'être : ce sont l'un, la différence, l'être[1] : ce sont là trois monades ; car la différence elle-même n'est pas dans l'un ni dans l'être : ces deux-ci sont dans les intelligibles, et la différence apparaît là pour la première fois. Mais puisque dans les triades supérieures, la puissance était rassemblante des extrêmes, et qu'ici elle les sépare ou distingue, non seulement ce sont trois monades, mais aussi trois dyades : l'un avec la différence, la différence avec l'être et l'un avec l'être. Car la différence est la cause de cette distinction, parce qu'elle ne maintient pas l'union parfaite de l'un être. Donc il y a trois monades et trois dyades ; mais ces trois triades deviennent les mêmes, que nous commencions par l'un, ou par l'être ou par la différence : donc l'hypostase de cette triade est monadique et triadique.....

..... C'est jusqu'ici que s'est manifestée la divinité absolument première, qui est génératrice des nombres absolument premiers selon l'un des uniés, selon la différence des générateurs, selon l'être des substantiels, et puisque la divinité qui vient après celle-ci qui est intelligible, procède d'elle, nécessairement elle possède la monade, qui est la puissance génératrice, et possède également la dyade et la triade. Ce sont ces puissances que Parménide appelle le : une fois, le deux fois, le trois fois[2]. Parménide commence son exposition relative au nombre par ces mots : « Examine encore la chose de ce côté-ci ? — Duquel ? — Nous disons que l'un participe de la substance, parce qu'il est ? — Oui — Et c'est à cause de cela que l'un être nous est apparu plusieurs »[3] et il complète son argument sur la première monade par ces mots : « trois ne sont-ils pas impair, et deux pair ? — Comment ne le seraient-ils pas ? » et celui sur la deuxième par ces mots : « Donc il y aura un nombre de fois pair de pairs, et un nombre impair de fois d'impairs et

1 *Parm.*, 143. b.
2 *Parm.*, 143. c. Cous. Col. 1250.
3 *Parm.*, 143. a. Conf. plus haut. Conf. Col. 1089.

un nombre impair de fois de pairs, et un nombre pair de fois d'impairs [1]; et son argument sur la troisième triade, immédiatement après, commence par ces mots: « Donc non seulement l'un être est plusieurs, mais même l'un pris à part et seul, étant réparti (dans tous les êtres) par l'être, est nécessairement plusieurs. — C'est absolument nécessaire » [2]. Donc la triade absolument première des dieux intelligibles et intellectuels [3] est proclamée par ces explications de Platon, posséder selon la première monade, les premières puissances des nombres, j'entends l'impair et le pair, et par ces puissances elle est dite constituer la totalité complète des principes, qui étaient dans les intelligibles à l'état secret et caché, c'est-à-dire la monade, la dyade et la triade; — selon la deuxième monade elle est dite posséder les deuxièmes puissances qui tiennent leur hypostase des premières; car la section des espèces du pair a reçu le deuxième rang, et le impair de fois impair est abaissé au-dessous des premiers impairs; — selon la troisième monade, (cette première triade des intelligibles et intellectuels est proclamée posséder) les causes plus particulières des nombres divins. C'est pourquoi c'est ici que se montre le morcellement, l'infinité, la division universelle, le nombre unié et le nombre substantiel [4].....

1 *Parm.*, 144. a.
2 *Parm.*, 141 e.
3 Conf. plus haut. Col. 1091.
4 Procl., *in Tim.*, 185. a. B. « Ici il me vient à l'esprit de m'étonner comment, si la raison est une substance indivisible, selon la deuxième hypothèse, Parménide divise l'être en infinis, et avec l'être, l'un, lorsque pour ainsi dire tout le monde s'accorde à comprendre que cette hypothèse a pour sujet la nature qui est au delà des âmes. C'est qu'il entend vraisemblablement ici par partage, μερισμός, la procession qui procède de l'un être, procession des plusieurs uns étants, ἑνῶν ὄντων, procédant dans un ordre régulier de leurs principes propres dans la pluralité qui leur appartient, par son affinité avec eux, non pas en sorte que l'un en soi reçoive son complément de ces plusieurs, comme il dira que l'âme, qui est une, reçoit en elle la pluralité qui la perfectionne, mais en ce sens que l'un être précède et préside aux plusieurs à la fois uns et étant, que la pluralité de ceux-ci est abaissée au-dessous de celui-là et qu'en celui-là est enveloppé, selon la cause, et le nombre unié et tout le nombre substantiel, de même qu'ici (dans *le Timée*) il a appelé l'αὐτοζῶον un tout, ἓν ὅλον, et a fait ses parties les quatre formes (ἰδέας), non pas qu'elles constituent dans son tout l'autozoon, mais parce qu'elles sont enveloppées en lui, et en tant que distribuant et répartissant la monade de cet un être dans leur propre pluralité, et en tant que chacune a la puissance (la valeur) d'une partie de cet un, mais sans être égalée à toute sa monade entière. Car c'est ainsi

Voilà[1] donc comment l'ordre absolument premier des intelligibles et intellectuels est conçu par Parménide. Après celui-ci, celui qui occupe la place moyenne des intelligibles et intellectuels[2], que nous avons appelé un peu plus haut, l'ordre qui conserve le continu (dans les êtres), apparaît. Il a trois noms : un plusieurs ; — tout parties, — limité infini ; car se suivent l'un l'autre, l'un, le tout, le limité, et les principes dont la série parallèle est pour ainsi dire opposée à ceux-ci : les plusieurs, les parties, les infinis. L'un, pris seul et à part, est le principe de tous les autres ; le tout a par lui-même, ipso facto, un rapport aux parties, et manifeste la dyade, et marche vers une composition avec les parties. La pluralité limitée est, ipso facto, participante de la limite et de l'un, et est pour ainsi dire triade ; car elle n'est ni exclusivement limite, comme la monade, ni exclusivement infinie, comme la dyade, mais participant de la limite, ce qu'est *d'abord*[3] la triade. Donc tout ce qui est limité[4] est un tout, mais tout tout n'est pas limité ; car l'infini, soit quantité soit grandeur étendue[5] est un tout, et tout tout est un, mais tout un n'est pas un tout ; car ce qui n'a pas de relation avec la pluralité n'est pas un tout : donc l'un est au-delà du tout, et le tout au-delà du limité. De même donc les infinis sont dits parties du fini, car l'infini n'est pas par lui-même ; par quoi il est évident qu'il n'y a pas d'infini dans le quantum[6], mais qu'il n'est qu'en puissance, et la totalité des parties n'est pas un infini ; car elle est caractérisée selon la limite des parties par l'un ; au rebours les parties sont plusieurs, mais les plusieurs ne sont pas nécessairement des parties. Les plusieurs donc sont avant les parties, et les parties avant les infinis : donc les plusieurs sont un principe analogue à l'un, les parties au

que chaque nombre est parties de cet un être, et l'unié et le substantiel, mais non pas en ce sens qu'ils serviraient à constituer la totalité de l'un être, comme s'il était formé de l'un et de l'autre de ceux-ci. »

1 Col. 1251.
2 Conf. plus haut. Col. 1097.
3 ὃ πρῶτον ἐστί τριάς.
4 Cous. Col. 1252.
5 Soit l'infini de nombre ou l'infini de l'espace.
6 Qui est toujours un nombre déterminé.

tout, les infinis au limité, et ces trois monades, dont le caractère est le συνοχικόν, c'est-à-dire, de contenir les parties dans leur tout, constituent dans sa totalité pleine l'ordre moyen des intelligibles et intellectuels. Telle est la triade enveloppante, συνεκτική, que Parménide explique en ces termes : « donc l'un être est et un et plusieurs, et tout et parties, et limité et infini en nombre. » [1]

Le troisième, comme on dit, est au *Sauveur* [2]. Pour nous, nous l'appellerons le diacosme télésiurgique des dieux, nous conformant à ce que dit Parménide dans la suite. Donc puisque le limité est la fin de la triade *synectique*, la triade télésiurgique a des extrêmes : car la limite est un dernier. Mais là-haut, le limité était dit : le un; ici, il est dit : ayant extrême [3], comme ayant reçu, selon la participation, la fonction limitative des plusieurs [4]; là-haut la limite était ce qui embrasse l'infini, ici c'est ce qui ayant un dernier doit avoir aussi un milieu et un commencement [5], et est parfait; le parfait est ce qui est formé et constitué de tous ces moments. Ici donc, la perfection a apparu formée des parties : car la qualité d'avoir ses parties complètes, constitue le parfait. Donc l'un étant tel [6], c'est-à-dire puisqu'il a un milieu et des extrêmes, doit avoir figure, soit sphérique, soit rectiligne, soit mixte [7]. Car toutes ces figures ont besoin d'un milieu et d'extrêmes, les unes, simplement, les autres, avec combinaison. Nous voyons donc apparaître trois propriétés particulières : la première que nous appelons : avoir des extrêmes; la deuxième caractérisée selon le parfait; la troisième, selon la figure.

1 *Parm.*, 145 a.

2 Conf. Damasc., *de Princip.*, § 150 trad. Fr. t. II. p. 186. n. I. Cette formule assez fréquente dans Platon n'en est pas plus claire. Le scholiaste du *Charmide* où on la retrouve, dit qu'elle s'applique à ceux qui terminent complètement ce qu'ils font, et répandent la 3e libation et vident la 3e coupe à Zeus le Sauveur, τῷ Διὶ τῷ Σωτῆρι.

3 ἔσχατον ἔχον. Plat., *Parm.*, 145 a. Ἆρ'οὐκ ἐπείπερ πεπερασμένον (τὸ ἕν) καὶ ἔσχατα ἔχον.

4 Cous. Col. 1253.

5 *Parm.*, 145. a. τί δ'εἰ ὅλον, οὐ καὶ ἀρχὴν ἂν ἔχοι καὶ μέσον καὶ τελευτήν.

6 Je lis τοιοῦτον ὄν au lieu de ἕν.

7 *Parm.*, 145 b. καὶ σχήματος δή τινος, ὡς ἔοικε, τοιοῦτον ὄν, μετέχοι ἂν τὸ ἕν ἤτοι εὐθέος ἢ στρογγύλου ἤ τινος μικτοῦ ἐξ ἀμφοῖν.

Outre ce que nous venons de dire, nous devons examiner l'ordre des triades tiré des fins qui sont en elles. La limite de la première, est le nombre ; de la seconde, c'est le limité et l'infini ; de la troisième, c'est la figure sphérique, rectiligne, mixte..... En nous résumant, disons donc que toute triade intelligible et intellectuelle, selon [1] sa sommité propre, est suspendue à l'intelligible ; selon sa médianité elle déploie sa puissance propre, et selon sa terminaison achevée, elle embrasse l'infinité des choses inférieures [2].

V[e] *Extrait* [3]. — Les Dieux Intellectuels : Kronos, Rhéa, Zeus. — Examinons d'abord, relativement au Père des intellectuels et aussi à la puissance sans mélange qui lui est coordonnée, ce qu'en dit Parménide. Car après la figure avec ses trois formes, et l'ordre des dieux qui mène toutes choses à leur fin, se manifeste le : *dans soi-même et dans un autre* [4]. Ce sont là les marques caractéristiques qu'il nous montre, de la sommité intellectuelle des monades intellectuelles..... Ce sont donc là les marques qu'il nous en donne ; c'est par ces deux signes caractéristiques qu'il indique la noblesse et la dignité de cet ordre ; c'est par ces propriétés particulières [5] qu'il caractérise le premier roi et le Père des intellectuels : il est en lui-même et dans un autre. En tant donc [6] qu'il est la raison universelle, il agit sur lui-même ; en tant qu'il est dans les intelligibles qui sont avant lui, il établit et fonde sa propre pensée tout entière et parfaite, dans un autre. Car ce caractère : *dans un autre* est meilleur que celui : *dans soi-même*, puisque, comme Parménide l'expose lui-même, le *dans un autre* lui convient selon son tout, et le *dans soi-même*, selon ses parties. Où donc préexiste *l'autre*, et à quel ordre de dieux antérieurs à lui, appartient-il ? C'est ce que nous a fait connaître dans

1 κατὰ, according to.
2 Procl., *Theol. Plat.*, IV. p. 229-241.
3 Cous. Col. 1253.
4 *Parm.*, 145 e. Ἡ μὲν ἄρα τὸ ἓν ὅλον, ἐν ἄλλῳ ἐστίν, ἡ δὲ τα πάντα μέρη ὄντα τυγχάνει, αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ. Καὶ οὕτω τὸ ἕν ἀνάγκη αὐτό τε ἐν ἑαυτῷ εἶναι καὶ ἐν ἑτέρῳ. Conf. *in Parm.*, Col. 1139.
5 Cous. Col. 1254.
6 Kronos. Conf. *in Parm.*, Col. 1139.

un ouvrage admirable notre chef. L'*autre* appartient [1] à cet ordre, selon lequel la puissance de la différence a pour la première fois projeté sa lumière; car la puissance de la différence est fille de la puissance intelligible et paternelle. C'est pourquoi même dans la première triade *l'autre* était secrètement, en tant que la puissance se manifeste éminemment selon le premier ordre des dieux à la fois intelligibles et intellectuels : car c'est là qu'est la première différence, le féminin des Dieux, la puissance paternelle et innommable.... Au deuxième rang après celui-ci [2] apparaît la cause, (Rhéa) liée à lui sans discontinuité, et (le premier ordre intellectuel) embrassant les genres moyens des principes universels, est cause de la procession pour tous et de la puissance génératrice [3]. Quelle *autre* chose y a-t-il que la vie qui soit contiguë en toute chose à l'intelligible et à l'être réellement être ? Car c'est elle (la vie) qui est au milieu entre l'intelligible et la raison, qui lie et unit à l'intelligible la raison, et qui représente comme en effigie la puissance intelligible qui réunit l'un et l'être..... et c'est en s'exprimant ainsi, en disant que *l'un se meut et est en repos* que Parménide nous enseigne [4] que c'est selon le mouvement que subsiste l'hyparxis zoogone des Dieux, la source génératrice des choses universelles, et la cause primordiale de Tout [5], et que c'est selon le repos qu'existe la monade pure et sans mélange coordonnée au mouvement, et qui contient les moyens de la triade Gardienne.

Le Troisième donc, comme on dit, au Sauveur, nous le concevrons comme la monade démiurgique [6], qui apparaît avec les dieux qui lui sont coordonnés..... Il me semble que par ces explications Parménide divisant les marques caractéristiques de la démiurgie, fait ressortir dans ces moyens

1 Je lis προϊήκει au lieu de διαφέρει comme plus haut.
2 Le premier de l'ordre intellectuel.
3 C'est Rhéa. Conf. *in Parm.*, Col. 1153. l. 30.
4 *Parm.*, 146. « Il est donc nécessaire que l'un, qui est toujours lui-même dans lui-même et dans un différent, et se meuve toujours et soit toujours en repos. » Conf. *in Parm.*, Col. 1153 n. 4.
5 Cous. Col. 1255.
6 C'est Zeus. Conf. *in Parm*, Col. 1173 n. 1.

les propriétés particulières de la monade pure et de la monade discriminative, en tant qu'elles sont enveloppées en quelque sorte dans une seule démiurgie : car la première de toutes les conclusions qu'il prouve c'est que l'un est le même que lui-même; la deuxième, qu'il est différent de lui-même; la troisième qu'il est différent des autres ; la quatrième, qu'il est le même que les autres [1], coordonnant à l'union paternelle la puissance discriminative, et joignant comme dans un seul tissu la Prééminence séparable des choses secondes, avec leur cause providentielle [2].

§ — Dieux assimilateurs et Hégémoniques. — Si donc cet ordre de Dieux fait les choses sensibles, images des intellectuelles et produit toutes les choses qui viennent après lui selon la ressemblance aux causes, il est la cause principale de la ressemblance pour les choses qui viennent après lui [3], et s'il est la cause de celle-ci, il est aussi celle de la dissemblance qui appartient à la même série que la ressemblance. Car tout ce qui participe du semblable, participe aussi nécessairement du dissemblable [4]. Que ces genres qui procèdent dans cet ordre, procèdent de la monade démiurgique et des propriétés caractéristiques qui présubsistent en elle, Parménide nous le prouve clairement : car l'identité démiurgique et la différence démiurgique, précède et préside, comme

1 *Parm.*, 146. a. « Or il faut qu'il soit le même que lui-même et différent de lui-même, et également qu'il soit le même que les autres et différent des autres, s'il a éprouvé les affections précédentes. » Conf. *in Parm.*, Col. 1173. Procl., *in Crat.*, p. 56. « Car Parménide le caractérise (le démiurge) par l'identité et la différence : car le démiurge anticipe sous le mode de l'unité la fonction génératrice et productrice des choses encosmiques. Il est donc tout à fait conforme à la raison qu'il ait deux noms : dont l'un, Δία,' exprime la cause efficiente, δι'οὗ, qui est la bonté paternelle, l'autre Ζῆνα, qui exprime la zoogonie des êtres dont le démiurge a anticipé les causes premières qui sont dans le Tout. L'un de ces noms est le symbole de la série Kronienne et paternelle, l'autre de la série zoogone et maternelle de Rhéa. En tant qu'il a succédé à Kronos tout entier, il est (le démiurge) le substantiateur, οὐσιοποιός, de la triple substance, indivisible, mixte, divisible et selon Rhéa, qu'il possède en lui-même (par la Théocrasie), il fait jaillir comme d'une source une triple vie, la vie intellectuelle, psychique, corporelle. Par ses puissances et ses actes démiurgiques, il spécifie toutes ces choses, les sépare et les distingue, est l'archonte et le roi de toutes, et est séparé et au-dessus des trois démiurges. »

2 Procl., *Theol. Plat.*, V. p. p. 326-335.

3 Conf. *in Parm.*, Col. 1191. l. 17.

4 Cous. Col. 1256.

cause, à la ressemblance et à la dissemblance d'ici-bas [1], comme il le dit lui-même [2].

§ — Dieux Indépendants [3]. Il nous reste donc à produire les preuves du Parménide à l'appui de la doctrine sur ces Dieux. Car Platon dans cet ouvrage, enseigne de la manière la plus évidente l'unique propriété qui leur est particulière. Après la procession des diacosmes assimilateurs il montre ce qui pour ainsi dire, οἷον, se touche lui-même et touche aussi les autres [4]. Car tous les genres divins, après la monade démiurgique doublent leurs actes propres : car il est de leur nature d'agir et sur eux-mêmes et sur les autres qui sont après eux, se complaisant dans les processions et dans l'action providentielle qu'ils exercent sur les choses qui leur sont inférieures, obéissant docilement à la volonté du Père, appelant et provoquant son action créatrice surnaturelle, indivisible, universelle, et guidant dans leur cours les choses inférieures. Ainsi ce caractère, qui précède tous les autres, celui du contact et de la séparation avec les choses plus pauvres d'essence, comment n'y pas voir l'expression de la propriété caractéristique Indépendante ? Car *le toucher* se rapporte à leur parenté avec nous [5] et à leur providence coordonnée à nous ; le ne pas toucher se rapporte à leur supériorité, qui les sépare et les élève au-dessus de nous... Ainsi donc l'un qui touche et ne touche pas les autres est à la fois conjoint aux autres et fondé au-dessus d'eux. C'est pourquoi il a eu en partage la dignité et la puissance des Dieux placés au-dessus de lui [6] et des encosmiques [7]. Car étant au milieu des

1 Procl., *Theol. Plat.*, VI. pp. 384-385.

2 *Parm.*, 148 c. Donc l'un est le même que les autres, et puisqu'il est différent, il sera selon les deux réunis, (autre et le même) et selon chacun des deux, semblable et dissemblable aux autres. — Absolument. — Donc il en sera ainsi pour lui-même, puisqu'il s'est montré et différent de lui-même et le même que lui-même ; il nous apparaîtra selon les deux ensemble et selon chacun d'eux et semblable et dissemblable. — Nécessairement.

3 La duodécade hypercéleste. Voir Procl. *Theol. Plat.* VI. 395-399.

4 *Parm.*, 149. d. « Ainsi selon tous ces rapports, l'un se touche lui-même et touche les autres, et ne touche ni lui-même ni les autres. » Conf. *in Parm.* Col. 1201. l. 26-35.

5 Conf. Col. 1256.

6 C'est-à-dire de la classe des assimilateurs et hégémoniques qui précède les ἀπόλυτοι.

7 Proclus omet ici la classe des Encosmiques, dont il parle dans son commen-

deux classes, il enferme et réunit dans un, les propriétés séparées des extrêmes. Et même aussi il se touche lui-même et ne se touche pas, avant les autres. C'est pourquoi il y a assurément en lui pluralité et distinction de la totalité et des parties de cette totalité, et en même temps union concentratrice de toute la pluralité [1].

taire sur le *Timée* 308 b. : « L'égal est le symbole des Dieux encosmiques, comme il le dit lui-même dans le *Parménide* ». Le passage du Parménide auquel fait allusion Proclus est à la p. 149 d. : « Il est donc égal et inéga à lui-même et aux autres ». Conf. *in Parm.*, Col. 1202. l. 16.

1 Procl., *Theol. Plat.*, VI. p. 410-413.

COMMENTAIRE ANONYME

SUR

LES VIII DERNIÈRES HYPOTHÈSES DU PARMÉNIDE

Commencement de la IIe Hypothèse [2]

SEGM. Ier. — « Veux-tu donc que nous reprenions encore une fois dès le commencement notre hypothèse, pour voir si

1 M, Cousin l'appelle Scholies. Stallbaum met en tête comme titre : *Finis libri septimi, ab alio, forte Damascio, suppletus*, titre que Cousin s'est bien gardé et avec raison de reproduire ; car il implique, sans aucune explication, que l'auteur est probablement Damascius, et que l'ouvrage de Proclus ne contenait que sept livres dont le dernier incomplet aurait été suppléé par Damascius. Aucune de ces opinions n'est justifiée ni même vraisemblable. Comment croire que Damascius dont le traité des Principes est si plein du Parménide, qu'on a pu dire que la dernière partie au moins n'en était qu'un commentaire, qui comprend précisément toutes les hypothèses, aurait consenti à continuer l'œuvre de Proclus à laquelle son propre livre est parfois considéré comme un pendant et parfois une réfutation ? D'ailleurs le style et les procédés d'argumentation sont tellement différents qu'on ne saurait sérieusement soutenir que le traité des Principes et les commentaires sur les VIII dernières hypothèses aient le même auteur. Le seul fait qui ait pu donner occasion à cette erreur manifeste, c'est que au commencement de la VIIIe et de la IXe hypothèse, on lit : Ὑπόθεσις ὀγδόη κατὰ Δαμάσκιον ; — Ὑπόθεσις ἐννάτη κατὰ Δαμάσκιον. Ce qui veut dire tout simplement que l'auteur inconnu de ces rubriques, qui n'est peut-être pas l'auteur du commentaire, adoptait la division et la classification de Damascius. Du reste Stallbaum lui-même n'est pas affirmatif sur ce point : p. 411 not. il dit : « Veram lectionem habuisse videtur Damascius, aut *quisquis* Procli commentarium inde ab secundæ sumtionis exploratione continuavit. » Maintenant quel est cet auteur? — Il est impossible de le nommer avec certitude. M. Ruelle serait tenté d'attribuer ces commentaires à Olympiodore, le disciple de Damascius, dont ils ne rappellent guère ni le style, ni la manière, ni le procédé, tels qu'ils se montrent dans ses commentaires sur l'*Alcibiade* et le *Phédon*. J inclinerais plutôt à croire que c'est une ébauche rapide de Proclus même, un résumé de notes critiques destiné aux leçons orales et qui devait recevoir un développement qu'il n'a pas eu. A cela s'oppose, il est vrai, la citation d'un passage du Pentateuque (*Nombr.* ch. XI. 17) où on lit le nom de Moyse, et la mention de κατὰ Δαμάσκιον qui ne sauraient être attribués à Proclus. Mais il est facile de comprendre qu'une glose de la main d'un lecteur chrétien ait pu passer dans le texte d'un copiste, d'autant plus que cette mention καὶ ὅῆλον ἐκ τῆς κατὰ Μωσῆν ἱστορίας termine le paragraphe. Quant à la mention κατὰ Δαμάσκιον, elle émane évidemment de l'auteur des rubriques : Ἀρχὴ τῆς... qui d'ailleurs ne se trouvent pas dans tous les manuscrits (ainsi le manuscrit A n'a pas cette rubrique à la IIIe hypothèse).

2 Cette rubrique ne se trouve que dans les manuscrits B et C et dans la marge.

en l'examinant ainsi et en la récapitulant dès le commencement il ne nous apparaîtra pas quelque chose de nouveau [1] ? — J'y consens très volontiers. — Eh ! bien donc, disions-nous [2], il nous faut nous mettre d'accord, si l'un est, quelles sont les conséquences qui en résultent pour lui. N'est-ce pas là ce que nous disions ? — Oui — Eh ! bien regarde [3] dès le commencement. Si l'un est, est-il possible qu'il soit vrai ment, αὐτό, par soi, et qu'il ne participe pas de la substance ? — C'est impossible. — Donc il y aura une substance de l'un, qui ne sera pas identique à l'un... — Parfaitement [4] ».

L'argumentation de Parménide sur l'un l'aborde des deux côtés [5], pour montrer la puissance de la dialectique, et elle commence par l'un des extrêmes : car des arguments précédents, il est résulté, en résumé, que l'un ne participe pas de la substance et n'est pas un, si toutefois il faut se fier à la force du raisonnement [6]. Car c'est ce que signifie le mot : *il risque bien d'en être ainsi*, κινδυνεύει. D'où il ressort, que si maintenant il prouve qu'il participe de la substance, les autres conséquences inverses et correspondantes seront démontrées. La manière dont il entame la démonstration est vraiment admirable [7]; car ceux qui veulent détruire une thèse

Le manuscrit A n'a ni note ni rubrique. On y remarque seulement cette singularité, c'est que dans le commentaire authentique de Proclus, le copiste, après avoir cité le texte de Platon, fait suivre dans toute la page, le commentaire, ici le texte de Platon occupe seul toute la page, et les divers segments se suivent sans interruption ni division, tandis que le commentaire est relégué dans la marge, et accompagné de certains signes, d'une main plus récente, qui indiquent les sections du texte auxquelles il se rapporte. Le manuscrit C porte ici en marge : « la deuxième hypothèse commence en remontant à l'union parfaite des intelligibles, et expose la génération et la procession des Dieux et va s'étendre jusqu'à la substance divinisée : elle se divise en toutes les processions de l'un être (Conf. in *Parm.*, Col. 1063-1064.

1 Qui nous ait échappé. En effet il leur est échappé les conséquences qui vont suivre et qui sont précisément contradictions à celles qui ont été relevées dans la 1re hypothèse.

2 J'adopte avec Heindorf et Ficin la leçon ἔφαμεν, qui se rapporte à la position de la 1re question (p. 137 b... εἴτε ἔν ἐστιν, εἴτε μὴ (ἕν que je supprime) τί χρὴ συμβαίνειν, et que confirme l'instance : οὐχ οὕτω, n'est-ce pas ainsi que ἔφαμεν ?

3 Cousin fait commencer l'examen de la IIe hypothèse à : βούλει οὖν. Stallbaum seulement ici à : ὅρα δὴ ἐξ ἀρχῆς.

4 *Parm.*, 142 a. Conf. *Parm.*, Fragm. V. 60 οὖλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ'ἀτέλεστον ἔν ξυνεχές ...Οὔ ποτ'ἦν οὐδ'ἔσται, ἐπεὶ νῦν_ἔστιν ὁμοῦ πᾶν.

5 Par les négations et par les affirmations.

6 *Parm.*, 142 a. εἰ δεῖ τῷ τοιῷδε λόγῳ πιστεύειν. Κινδυνεύει.

7 Cous. t. VI. 256. Col. 1257. Conf. Procl. *in Tim.*, 251. Basl.

énoncée, suivent la méthode facile et correcte de montrer que les conséquences comprises dans les propositions principales [1], sont tirées d'opinions mal fondées, tandis que ceux qui veulent l'établir, doivent nécessairement, après avoir posé la proposition principale, prouver auparavant les autres : et ainsi on aura prouvé que l'une n'est pas une assertion téméraire, et que l'autre a toute sa force. — Mais il faut faire exception en ce qui concerne l'un en soi, l'être en soi, et le *est* en soi [2] : car l'essence de l'un n'est pas une chose, et le *est* une chose autre, comme l'homme *est* par participation de la substance. Tout l'être [3] est renfermé et compris dans lui-même ; car il est substance : il n'est pas participation de la substance : il est hypersubstantiel.

SEGM. II°. — Disons donc encore une fois : l'un, s'il est, qu'en résultera-t-il ? Considère donc s'il n'est pas nécessaire que cette hypothèse signifie que l'un est une chose telle qu'elle ait des parties [4] ? Nécessairement [5] » Il dispose son raisonnement pour prouver que l'un et a des parties et est un tout ; que, à leur tour, ces parties ont d'autres parties, et celles-ci d'autres, et ainsi de suite à l'infini. Car telle est la nature du *est* que, là où ce mot est énoncé selon le sens du *est* [6], on se forme une représentation de l'*être*, τοῦ ὄντος : c'est ainsi que nous disons que le quantum, le quale, et les autres catégorèmes sont, parce que le *est*, ἔστι, est comme accolé à eux [7].

Et de plus, selon Platon, même le non-être, en tant qu'il

1 τὰ μέγιστα. La majeure et la conclusion.

2 πλὴν αὐτοὲν καὶ αὐτοὸν ὅν καὶ αὐτό ἔστι. Ce sont des termes premiers, ὅροι, et par là indémontrables : car ils sont la raison même, qui les possède, et les voit directement.

3 Cous. Col. 1259.

4 Le manuscrit C a en marge : « Première affirmation que l'un a des parties et est un tout : il expose ici la deuxième triade qu'il appelle : la Totalité intelligible. » Conf. Procl., *in Parm.*, Col. 1247. l. 14-32.

5 Parm., 142. c.

6 En grec le ἐστί copule n'a pas d'accent, mais le ἔστι, impliquant l'être, est paroxyton.

7 « Les catégories de l'être, comme celles de l'unité, ont leur fondement et leur substance dans l'être qui est par soi-même : c'est l'unité substantielle des êtres qui fait l'unité des quantités, des qualités, de l'espace et du temps. » Ravaisson, *Mét* d'Arist., t I. p. 359.

est dit être quelque chose [1], est *étant*, quoique Aristote [2] dise que le *est*, ἔστι, n'est affirmé du non-être que par accident, comme lorsque nous disons : le non-être [3] est concevable par l'opinion : car l'opinion qu'on se forme de lui n'est pas qu'il est, mais qu'il n'est pas. Et vois la marche que suit le raisonnement : comme d'abord il veut montrer l'un dans la participation de la substance, de manière à ce qu'il soit dit *étant*, il s'est servi du *est*, ἔστι [4], et il dit que, puisque nous disons : *l'un est*, (et c'est là l'hypothèse), si l'un est, il participe de la substance : or le étant participant de la substance, est aussi devenu le tout, un être; et celui-ci amène encore de nouveau le *est*; car le *être*, τὸ εἶναι, et le *est* signifient aussi que : *c'est vrai*, ὅτι ἀληθές [5], comme le non-être signifie que *c'est vrai* (qu'il n'est pas), comme Aristote le dit dans le IV[e] livre de la Métaphysique [6]. De même donc que le *est* est dit du tout composé [7], qui a le *étant*, de même, à son tour, le *un* est dit du tout composé, qui est l'*étant un*, sauf que lors qu'on dit le *est* du tout composé, on lie l'article τοῦ à l'un, en disant τοῦ ἑνὸς ὄντος, le un étant [8], et lorsqu'on dit l'un (du composé), on dit τοῦ ὄντος ἑνὸς afin que ici d'une part, on ne dise pas, par un mot vide et inutile, l'un de l'un étant [9], et que dans l'autre formule, on n'ajoute pas inutilement le *est*, c'est-à-dire l'être de l'être, mais qu'on dise l'un de l'*être* un, et l'être de

1 Qu'on affirme quelque chose de lui.

2 Arist., *Met.*, IV. 21. 1003 a. 33 τὸ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλαχῶς. Id., XIV. 1089. a. 16 πολλαχῶς γὰρ τὸ μὴ ὄν, ἐπειδὴ καὶ τὸ ὄν.

3 Je lis τὸ μὴ ὄν au lieu de τὸ ὄν.

4 T. VI. 257. Col. 1259.

5 En grec on construit, comme en latin, l'infinitif avec l'accusatif pour sujet, comme simple copule, aussi bien que avec la conjonction ὅτι, comme en francais ; on dit donc : l'un *être* εἶναι étant et que l'un *est* étant, ἐστί.

6 Le mot *être* signifie aussi les négations de quelqu'une des catégories et même la négation de la substance *Met.*, IV. 2. 1003. b. 10 διὸ καὶ τὸ μὴ ὄν εἶναι μὴ ὄν φαμεν. C'est pourquoi nous affirmons que le non-être *est* non étant, c'est-à-dire qu'il est vrai qu'il n'est pas.

7 τὸ σύνολον dans Aristote signifie la substance concrète, qui consiste dans l'union de la forme et de la matière. *Met.*, Z. II. 1037 a. 29 [τὸ εἶδος τὸ ἐνὸν ἐξ οὗ καὶ τῆς ὕλης, ἡ σύνολος λέγεται οὐσία. Ici il signifie seulement tout composé, constituant un tout, ὅλον.

8 Au lieu que tout à l'heure on liait l'article τοῦ à l'être, en disant τοῦ ὄντος ἑνὸς le étant un.

9 Cous. Col. 1260.

l'un être[1] : ainsi il est montré que la substance et l'un ne sont pas la même chose, mais que chacun des deux est dit du tout composé, de sorte qu'on obtient pour conclusion que celui-ci est un tout, et ceux-là des parties.

SEGM. III. — « Est-ce donc que nous appellerons chacune des deux parties, seulement partie, ou faudra-t-il appeler la partie, partie du tout? — Du tout. — Or un tout est ce qui est un et a des parties ? — Assurément[2]. » Il a d'abord démontré que l'un et l'être sont des parties du tout composé : l'un être. Maintenant il pose la question sur les parties : Est-ce que nous appellerons chacune des deux, partie, ou plutôt, selon la manière d'être des relatifs, ne sommes-nous pas d'accord que la partie est dite et est partie d'un tout, de sorte que l'un être est un tout et a des parties.

SEGM. IV. — « Mais quoi ! Chacune de ces parties de l'un être, c'est-à-dire et l'un et l'être, est-ce qu'elles manqueront, l'un d'être l'un de l'être partie, ou l'être, d'être l'être de l'un partie[3] ? — Jamais certes. — Au rebours donc chacune des parties a le un et le être, et la partie la plus petite imaginable devient à son tour formée de deux parties : et en suivant le même raisonnement toujours ainsi, quelque partie qui devienne, elle a toujours ces deux parties : car l'un a toujours l'être et l'être toujours l'un : de sorte que devenant toujours, nécessairement elle n'*est* jamais *un* (et *une* partie). — C'est de toute nécessité. — Donc ainsi l'un être sera la pluralité infinie. » — Cela paraît clair[4].

Il[5] interroge[6] l'interlocuteur sur chacune des deux parties, du tout composé : Un être, et lui demande s'il est possible

1 Je modifie un peu le texte pour le rendre un peu intelligible : il dit : l'un de l'un être, et l'un de l'être un.

2 *Parm.*, 142. d.

3 Je lis μορίου au lieu de μόριον que donnent les vieilles éditions. Stallbaum, dit à ce sujet (p. 407) : « Neque enim unum a τῷ ὄντι aut τὸ ὄν ab uno, ideo non desciscit, quia alterum alterius efficit particulam, sed propterea potius quod alterum cum alterius natura actissime junctum est et cohæret, ita ut in singulis partibus quantumvis exiguis utrumque semper denuo possit cognosci atque discerni. »

4 *Parm.*, 142 e. 143 a. J'ai complété la citation de l'auteur.

5 T. VI. 258. Col. 1260.

6 On lit en marge du manuscrit C. : « Ici il expose la troisième triade qui est la pluralité infinie. »

qu'ils manquent ou l'un du *est* ἔστι, en tant qu'il est, ἐστὶ (un) ; car l'être est *une* partie de l'un : car on dit *une* partie, et le contradictoire [1] est qu'il n'est pas ; car et l'un est dit : ayant l'un et être partie, et le *étant*, τὸ ὄν, a l'être (τὸ εἶναι) et est dit : *une* partie ; de sorte que ces parties mêmes de l'un être ont et l'un et l'être, et de nouveau, chacune des deux parties en tant qu'étant deux, un et être [2], le tout composé sera un-être, et aura pour parties l'un et l'être, et de nouveau encore ceux-ci, et toujours à l'infini : excepté, comme nous l'avons dit, quand il s'agit de la substance de l'un, parce qu'il a la substance et qu'il est même hypersubstantiel, que par là il est *étant* un tout indivisible, et qu'il échappe à la loi d'être dit avoir des parties et d'être plurifié : car dans ce qu'on appelle partie, est tout le tout, à l'état de plénitude parfaite, et auquel rien ne fait défaut : comme il est évident d'après le récit selon Moïse, où il est dit : « Je prendrai de l'esprit qui est en toi [3]. »

SEGM. V [4]. — « Viens donc et regarde encore la chose de ce côté : — Par où? — Nous disons que l'un participe de la substance, parce qu'il *est* [5] — Oui — et qu'à cause de cela, l'un étant s'est manifesté plusieurs. — Oui. — Mais quoi ! l'un en soi, que nous disons participer de la substance, si nous le concevons, mentalement, seul, à part, par lui-même, sans ce dont nous disons qu'il participe [6], nous apparaîtra-t-il seulement un, ou lui encore se manifestera-t-il aussi plusieurs ? — Seulement un, à mon avis du moins. — Voyons donc : n'est-il pas nécessaire que la substance de cet un soit quelque autre chose, diffé-

1 Je lis ἀντιλογία au lieu d'ἀπολογία.

2 Je lis ἓν καὶ ὄν au lieu de ἓν καὶ ἕν.

3 ἐκ τῆς κατὰ Μωσῆν ἱστορίας, auferam de spiritu tuo. *Nombres*, ch. XI. 17. Il s'agit dans ce *récit* d'une sorte de révolte contre Moïse dans le désert, et du découragement qu'il éprouve à continuer son œuvre de délivrance, fardeau trop pesant pour lui : « Le Seigneur lui dit : Assemblez-moi soixante et dix hommes des anciens d'Israel. Je descendrai là pour vous parler. Je prendrai de l'esprit qui est en vous, et je leur en donnerai ». L'auteur de cette note, qui est passée dans le texte, a vu là une confirmation par le fait, de la théorie des intelligibles, qui peuvent, sans rien perdre de leur plénitude, être communiqués à d autres.

4 Cous. Col. 1261.

5 Qu'il a réellement l'être.

6 Si nous supprimons, par la pensée, τῇ διανοίᾳ, sa relation avec l'être, si nous faisons de l'un une nature absolue.

rente de lui même, par soi, αὐτό, si l'un n'est pas substance, mais participe, en tant qu'un, de la substance [1] ? — Nécessairement. — Si donc la substance est une chose, et l'un une autre chose, ce n'est pas par le être un que l'un est différent de la substance, ni par le : être substance que la substance est autre chose que l'un, mais ils sont différents l'un de l'autre, par le différent et par l'autre, τῷ ἑτέρῳ τε καὶ ἄλλῳ [2]. — Assurément. — De sorte que le différent n'est pas la même chose que l'un ni que la substance. — Comment en effet? — Mais quoi ! si nous choisissions, d'entre eux, si tu veux, la substance et le différent, ou la substance et l'un, ou l'un et le différent, est-ce que dans chacun de ces groupes que nous avons choisis, nous n'avons pas choisi certaines choses que l'on a le droit d'appeler tous deux, ἀμφοτέρω? — Comment dis-tu? — Voici : on peut dire : substance ; — On le peut — et l'on peut dire aussi : un. Chacun des deux n'a-t-il pas été dit ? — Si, vraiment. — Mais quoi ! lorsque je dis : substance et un, est ce que je ne les dis pas tous deux ? — Sans doute. — Donc si je dis : substance et différent, — ou différent et un, et ainsi en tout, est-ce que je ne dis pas dans chacun de ces cas : les deux ? — Si. — Mais les choses que nous avons raison d'appeler les deux, est-ce qu'il est possible qu'ils soient eux les deux, et qu'ils ne soient pas deux ? — C'est impossible. — Mais les choses qui sont deux, est-il possible que chacune d'elles ne soit pas un ? — Impossible. — Donc puisqu'il arrive que chacun de ces deux conjoints est, chacun d'eux est un. — Il semble nécessaire. — Mais si chacun d'eux est un, n'importe lequel un de ces uns étant combiné avec n'importe lequel de ces couples susdits, le tout ne devient-il pas trois ? — Oui. — Trois n'est-il pas impair, et deux, pair ? — Comment le nier ? — Mais quoi ! deux étant, n'est-il pas nécessaire [3] que deux *fois* soit aussi,

1 Stallbaum : « Nonne prorsus necesse est aliud quid esse ejus οὐσίαν, aliud ipsum per se, si quidem τὸ ἕν non est substantia, sed tanquam unum, quod suam sibi propriam naturam habet, οὐσίαν participat. »

2 C'est-à-dire par la différence que nous voyons apparaître ici comme genre à part, et distinct de l'un comme l'être (ἕτερον et ἄλλο sont ici confondus).

3 Cela paraît naturel, mais n'est pas logiquement nécessaire : l'idée de *fois* qui implique répétition, multiplication, n'est pas nécessairement enfermée dans l'idée du nombre deux qui n'est pas le produit de la multiplication qui n existe pas encore. —

et trois étant, que soient aussi trois fois, puisque dans deux est le *deux fois* un [1], et dans trois, le trois fois un? — Nécessairement. — Mais deux étant, et deux fois étant, n'est-il pas nécessaire qu'il y ait deux fois deux, et trois étant, n'est-il pas nécessaire aussi qu'il y ait trois fois trois? — Comment le nier? — Mais quoi! trois étant et deux fois étant, et deux étant et trois fois étant, n'est-il pas nécessaire qu'il y ait deux fois trois et trois fois deux? — Absolument. — Donc il y aura un nombre pair de fois des pairs, et un nombre impair de fois des impairs, et un nombre impair de fois des pairs, et un nombre pair de fois des impairs. — Il en est ainsi. — Si donc il en est ainsi, crois-tu que quelque nombre vienne à faire défaut, et qu'il se puisse qu'il ne soit pas nécessairement? — Non certes. — Si donc un *est*, nécessairement le nombre est [2]. — Nécessairement [3].

Après que par la suite de ses raisonnements [4], il est arrivé à prouver que l'un participe de la substance, ce qui a été la dernière de ses conclusions [5], il touche maintenant aux pre-

L'idée de fois, n'est pas déduite : mais simplement affirmée. Bien plus : Platon commence par engendrer le deux fois en le dérivant grammaticalement du nombre deux : mais le une fois a dû précéder le deux *fois*, et c'est après avoir conçu l'idée de *une* fois, ἅπαξ qu'on a pu passer à celles de *deux* fois, de trois fois. Aristote prétend même (*Met.* IV. 14. 1020 b. 8) que : « la substance ou l'essence, οὐσία, de chaque nombre consiste dans le une fois, ὁ ἅπαξ. Six est deux fois trois ou trois fois deux, sans doute ; mais ces 2 fois, ces 3 fois ne constituent pas son essence qui consiste en ce qu'il est une fois 6 : ἓξ γὰρ ἅπαξ ἕξ. »

1 Ficin traduit : si quidem duobus inest *bis* unum. Mais il s'agit précisément d'expliquer le *bis*, et on ne peut pas s'en servir pour l'expliquer lui-même. Il y a pétition de principe. Dans la notion de deux n'est pas nécessairement celle de deux fois : duo n'est pas égal à *bis* mais à *bis* unum. Et c'est l'idée de *bis* ou plus généralement de *fois* qu'il fallait déduire.

2 Si unum participat οὐσίαν, sequitur ut etiam numerus *sit*. — Dans la marge du manuscrit C on lit : « Troisième affirmation de l'un, qu'il est plusieurs : ce qui est démontré par le membre : si l'un est, il est nécessaire que le nombre aussi, soit. Conf. *in Parm.*, Col. 1250.

3 *Parm.*, 143-144, a. J'ai donné le texte complet de Platon dont l'anonyme ne reproduit que la première et la dernière phrase.

4 ἐφώδευσεν, ici un sens plus général que celui que donne la logique des Stoïciens, qui divisent les arguments ἀποδεικτικοί en deux espèces : les uns nous mènent des prémisses à la conclusion, seulement ἐφοδευτικῶς, c'est-à-dire si les prémisses reposent sur de simples opinions, πίστις ou μνήμη ; les autres à la fois ἐφοδευτικῶς ἅμα καὶ ἐκκαλυπτικῶς, quand les prémisses reposent sur une nécessité scientifique.

5 ἀνασκευαί s'oppose à κατασκευαί, ordinairement ; c'est la preuve qui réfute et nie, opposée à la preuve qui affirme ; cette distinction ne paraît pas avoir sa place ici.

mières ; mais il aurait fallu parler d'abord de la première, et dire que Platon là a soutenu que si l'un est, il est plusieurs. Mais négligeant cette conclusion[1], il traite cet autre point maintenant : le tout et les parties : ce qui était la deuxième des conclusions, et c'est ainsi que maintenant, ses arguments s'attachent aux plusieurs, et qu'il établit des preuves bien disposées selon la méthode des géomètres et démontre que l'un, s'il est, non seulement est plusieurs, mais plusieurs différents et infinis. Son argumentation sur ce point est courte et brève, et il s'attache, par dessus tout, à prouver que si l'un est, le nombre est, d'où il résulte que les plusieurs sont. Mais comment prouve-t il que si l'un est, le nombre est ? par la participation de la substance et par le fait que l'un est *différent* de la substance : ces deux choses étant, puisque le différent n'est différent ni par l'un ni par la substance, mais par le différent, c'est-à-dire par la différence comme il le dit dans le *Phédon*[2] : qu'une chose n'est pas plus grande qu'une autre à cause de sa tête[3], car ce n'est pas par une partie petite qu'une chose peut être plus grande, mais par la grandeur : La substance et l'un étant tout deux ensemble, ἀμφοτέρων, le *différent* intervient, et on a trois. Dans le *choix*, προαίρεσις, il pose trois couples, parce que le un a paru une chose, la substance une autre, et une autre, le différent. Car ces trois étant, ceux-ci étant multipliés par le plus petit[4], il arrive six syzygies, dont trois sont les mêmes que les autres, par renversement: de sorte que les trois seront: substance, différent — substance, un — un, différent. Dans tous, on trouve le : tous deux, ἄμφω, et il dirige son argument de sorte que de *l'un de la substance*[5], il aboutisse à *la substance et au différent*, à *l'un et au différent*, de sorte que chaque groupe est dit et individuelle-

1 T. VI. 259. Cot. 1261.

2 Plat., *Phæd.*, 100 e. εἴτίς τινα φαίη ἕτερον ἑτέρου τῇ κεφαλῇ μείζω εἶναι... ἀλλὰ διαμαρτύροιτο ἂν ὅτι... διὰ τοῦτο μεῖζον, διὰ τὸ μέγεθος, ce qui prouve que τῇ κεφαλῇ ne veut pas dire : *de la tête*, car il ne s'agit pas de mesurer, mais de déterminer la *cause* de la différence, διά.

3 L'auteur cite mal : μεῖζόν τι τινός ; il aurait fallu τινὰ τινὸς μείζω, puisqu'il est question d'une tête.

4 Qui, dans trois, est deux : aussi je supprime ἐνὶ dans la phrase ἐπὶ τῷ (ἐνὶ) ἐλάττονι πολλαπασιλαζομένων.

5 Cous. Col. 1262.

ment et en même temps *tous deux* [1] : du : *tous deux*, il conclut le deux, et du deux, que chacun des deux est un, de sorte que chaque syzygie est deux, et chaque partie de ces syzygies est un : et cet un étant ajouté à n'importe laquelle des syzygies, on obtient trois [2]. Or trois est impair ; comme deux est pair ; car aussitôt qu'on entend deux et un, nous faisons trois : de deux, par paronymie [3] nous faisons deux fois et de trois trois fois. Car nous disons que deux fois deux est un, et trois fois trois, est un. — De là, il accouple le deux fois à deux, et le trois fois à trois, de manière à obtenir quatre et neuf : et inversement il accouple le deux fois à trois et le trois fois à deux de manière qu'il obtient six : et alors il arrive le nombre quatre, qui est un nombre pair de fois pair, neuf, qui est un nombre impair de fois impair ; et six qui est pair-impair. Mais on a aussi un nombre qui est un nombre pair de fois impair : c'est celui qu'on appelle impair-pair. Et il faut chercher de quoi celui-ci est composé : Puisque le deux fois a été tiré du deux, et le 6 du trois fois deux, nécessai-

1 ἀνὰ μέρος καὶ ἀμφότερα ἅμα.

2 T. VI. 260. Col. 1262.

3 Sans doute : mais la paronymie n'est qu'un procédé morphologique ; un changement dans la flexion grammaticale ; mais à quelle idée nouvelle correspond ce changement de flexion ; quel changement dans la notion a obligé la langue à changer la désinence de la déclinaison : παρώνυμα δέ λέγεται ὅσα ἀπό τινος διαφέροντα τῇ πτώσει τὴν κατὰ τοὔνομα προσηγορίαν ἔχει. Arist., *Categ.* I. — La notion du *fois* n'est pas expliquée ni déduite. La distinction d'Aristote, très profonde en elle-même, ne résout pas la difficulté. Dans la Métaphysique (IV. 14. 1020 b. 7), il appelle le second genre de qualité, ποιόν τι, les choses mathématiques et immobiles ; par exemple, les nombres ont une espèce de qualité, ποιοί τινες. Comme les nombres composés, et qui ne sont pas multipliés seulement par un, ἐφ' ἓν ὄντες. Ainsi 6 n'est pas seulement une fois 6 unités mais il est 2 fois 3 ou 3 fois 2 : il est le produit de facteurs dont aucun n'est exclusivement l'unité mais les nombres dont le plan et le solide sont des représentations (car ceux-là sont un certain nombre de fois, tel nombre, ou un certain nombre de fois, un certain nombre de fois un nombre). 6 = 2 fois 3 ou 3 fois deux pour les quarrés ; ou 3 fois 3 fois 3 pour les parallélipipèdes. En un mot cette *qualité* des nombres est ce qui existe dans la substance du nombre, outre la quantité. Mais la substance ou essence (ou le vrai nombre, celui qui ne représente pas une figure géométrique et n'a pas de qualité), la substance de chaque nombre particulier est ce qu'il est *une fois*, ἅπαξ, par exemple l'essence du nombre 6, le vrai nombre 6, sans qualité, n'est pas deux fois trois ou trois fois deux, mais ce qu'il est *une fois* : car 6 est *une fois* 6. « Aristote indique ici que tout nombre est une unité, une singularité, un tout enveloppé par l'un, un être individuel, substantiel, mais dont la substance est l'unité, un nombre qui n'a d'autre facteur que un. Mais d'où vient la notion de facteur, de *une fois, deux fois*, c'est ce qu'il n'explique pas et ce que Proclus explique mal par la paronymie qui ne donne raison que de la forme grammaticale.

rement, à son tour, du deux et du six naîtra le douze, qui est impair-pair.

Mais outre le nombre impair, il y a des parties impaires, qui portent le nom de pair impair, et de pair impair [1] : et s'il le voulait, il pourrait pousser la division plus loin, mais sans pouvoir aller jusqu'à la monade qui constitue le Principe souverain.

Ces deux espèces de nombres étant déduites on a nécessairement trouvé le nombre, et l'on voit apparaître l'infinité de la puissance [2] de l'un.

SEGM. VI [3]. — « Or le nombre étant, les plusieurs seront, ainsi que la pluralité infinie des êtres, à moins que le nombre infini ne soit pas produit par la pluralité et la participation à la substance ? — Mais, si, vraiment. — Donc si tout nombre participe de la substance, chaque partie du nombre en participera [4]. — Oui. — Donc la substance est dans tous les plusieurs êtres, et elle ne fait défaut ni au plus petit ni au plus grand : et c'est même une question qu'il est insensé de poser : car comment la substance pourrait-elle faire défaut à un être quelconque ? — D'aucune manière. — Donc elle a été morcelée en morceaux aussi grands et aussi petits que possible, dans tout ce qui est de quelque façon qu'il soit ; c'est elle qui, de toutes les choses, supporte le plus la division, et il y a une infinité de parties de la substance. — C'est vrai. — Donc les parties de la substance sont en très grand nombre ? — En très grand nombre assurément [5]. »

A partir d'ici [6] il démontre que l'un est plusieurs, a des parties et est un tout : et s'il a des parties, qu'il a aussi un commencement, un milieu et une fin, et enfin qu'il est limi-

1 Passage altéré et où il y a en outre des lacunes. Cousin dit : « Qui locus evidenter lacunosus. A. multa quidem habet inter ὃς ἐστι περισσάρτιος et ἀρτιοπέρισσος λέγεται, sed fere omnino deleta. Stallbaum ne fait que reproduire la note de Cousin, sans citer son nom : « Qui locus evidenter corruptus et sine sensu ».

2 τὸ ἀπειροδύναμον.

3 Cousin. Col. 1262.

4 Stallb. : Sequitur est numerus *sit*. Jam vero numerus infinitam in se complectitur τῶν ὄντων multitudinem : ex quo efficitur, ut etiam singulæ numeri partes essentiæ participes esse putari debeant.

5 *Parm.*, 144 b.

6 T. VI. 261. Col. 1262

té [1]. Il avait prouvé plus haut *l'un être*, par le : *l'un est*; de l'un et de l'être, qui sont différents, ayant fait trois avec la différence, il a établi trois syzygies [2] de ceux-ci, dont chacune a le : *tous deux*, ἄμφω ; et puisqu'il a le : *tous deux*, il a conclu le deux, et du *deux*, il a posé le *un* dans chacun, et ayant ajouté cet un à n'importe laquelle des syzygies, il a fait trois; du deux, il a déduit le deux fois, du trois le trois fois, et a ainsi constitué les parties du nombre et le nombre. Maintenant du nombre, il tire le plusieurs, la pluralité et l'infini. Et puisque le nombre consiste de l'un et de l'être et que le nombre *est*, il sera lui aussi participant de la substance, et le tout nombre étant tel [3] qu'il participe de la substance, la partie qui est telle, aura le *est* et participera aussi de la substance. Donc la substance est répartie dans tous les êtres et la substance ne fait défaut à aucun des êtres ; et il juge même insensé de poser une telle question ; car comment le *étant* et le *ayant substance* aura-t-il pour substance même, le défaut de substance ; donc les parties de la substance sont divisées et réparties dans les êtres qui sont partout [4].

SEGM. VII [5]. — « Quoi donc ! Y en a-t-il quelqu'une d'elles qui est partie de la substance, et qui ne *soit* pas cependant partie ? — Et comment cela se pourrait-il faire? — Et puisqu'elle *est*, nécessairement, elle est toujours, tant qu'elle est, *une* certaine chose, ἕν τι, et il est impossible qu'elle ne soit aucune, μηδέν. — Nécessairement. — Donc à toute partie prise individuellement de la substance [6] est adhérent le *un* qui ne manquera ni à la plus petite partie ni à la plus grande ni à aucune autre. — C'est exact. — Mais est-ce que, étant un, en

1 Cous. Col. 1263.

2 Couple conjugué.

3 C'est-à-dire consistant de l'un et de l'être.

4 τὰ πανταχοῦ ὄντα c'est-à-dire dans toutes les catégories de l'être : mais il vaudrait mieux sans doute lire, comme dans le texte de Platon, qu'il commente : πανταχῶς, de quelque manière qu'ils soient.

5 Cous. Col. 1263.

6 Le texte est : πρὸς ἅπαντι ἄρα ἑκάστῳ ; mais Stallbaum le juge altéré. Quis enim ferat, dit-il, istud ἑκάστῳ post ἅπαντι intrusum ? — Il me semble que cela peut s'entendre : toutes les parties prises chacune à part. Ficin semble avoir eu d'autres leçons sous les yeux ; car il traduit : « Non solum ergo universæ essentiæ, sed illius etiam singulis partibus unum adest.

plusieurs choses, cet un est en même temps tout entier? Réfléchis bien là-dessus. — Je réfléchis et je vois que cela est impossible. — Donc il a été partagé en parties, s'il n'est pas tout entier. Car autrement il ne pourrra, n'est-ce pas, d'aucune manière être présent à la fois dans toutes les parties de la substance, que s'il est partagé en parties. — Oui. — Mais n'est-il pas de toute nécessité que la chose divisible soit tout aussi grande qu'elle a de parties? — Nécessairement. — Nous n'avions donc pas raison, quand nous disions tout à l'heure que la substance est partagée en autant de parties que possible[1] ; car elle n'est pas partagée en parties plus nombreuses que un, mais, il me semble, en parties égales à un ; car l'être n'est jamais abandonné par l'un, ni l'un par l'être, mais ces deux sont toujours en toutes choses, égaux l'un à l'autre[2] — Cela paraît certainement ainsi. — Donc l'un partagé en parties par la substance est plusieurs et infini en nombre. — Il semble. — Donc non seulement l'un *être*[3] est plusieurs ; mais l'un lui-même, à part et seul, αὐτό, partagé par l'être est nécessairement plusieurs. — C'est parfaitement vrai[4]. »

Il veut montrer que *non seulement* l'être un est aussi plusieurs, et que l'être est défini par l'un, quoiqu'on dise que les parties de l'être sont plusieurs ; car chaque partie de l'être, c'est-à dire[5] de la substance est un, *mais encore* que l'un en soi, divisé et distribué par l'être[6], nécessairement est plusieurs, car on trouve un dans cette partie-ci de la substance, et dans celle-là et dans toute autre, pourvu qu'elle ait été divisée en morceaux selon les parties de la substance et des êtres : et il continue la marche de son raisonnement, en demandant si la partie de la substance est dite aussi seule-

1 ὡς πλεῖστα.

2 La division même de l'un n'atteindra jamais un résultat où il n'y aura plus un mais toujours plus d'un. Toute partie sera toujours *une* partie. On aura toujours une infinité d'*uns*.

3 τὸ ὄν ἕν. La formule est plutôt Alexandrine que Platonicienne, et je crois, avec Stallbaum, qu'on ferait bien de supprimer ἕν : de manière à avoir le sens : Ergo non tantum τὸ ὄν est multa, sed ipsum etiam unum ab essentia quasi divisum, multa sit necesse est (par erreur Stallbaum a écrit unum au lieu de multa.

4 *Parm.*, 144 c. d. e.

5 εἴτ'οὖν que Cousin écrit à tort εἴτ'οὐν.

6 T. VI. 262. Col. 1263.

ment partie [1], afin que séparée de la substance en tant que monoïde, elle ait surtout l'un, et non pas de la même manière qu'on dit une partie de la substance. Car alors l'un a tout l'air d'être relativement aux autres parties de la substance et non pas par soi-même, l'essence de la partie [2]. Si donc elle est partie, elle sera un, et ne sera pas abandonnée ni de la plus grande ni de la plus petite partie de la substance, c'est-à-dire de l'être. Et dans toutes les parties de la substance l'un sera un tout, puisque l'être n'est pas abandonné de l'un, ni l'un de l'être. — Cela est impossible, à la réflexion [3]. Car la substance serait tout entière dans chacune des parties de la substance. On n'a donc pas dit vrai, en disant que la substance a été répartie dans tous les plusieurs *étants*. Si donc l'un n'est pas tout entier dans chaque partie de la substance, il y sera présent parce qu'il a été partagé de sorte que l'un est plusieurs. Car il est nécessaire que tout ce qui est divisible soit autant de choses qu'il y a de parties et non pas une seule. Donc par le partage de la substance l'un a été partagé. — L'interlocuteur ayant dit : *il me semble*, Parménide conclut en disant : non seulement donc l'être un est plusieurs (car l'être n'est pas indivisible, mais la substance est répartie dans tout) mais l'un lui-même réparti et distribué par l'être [4] est plusieurs : et tout le mouvement de l'argumentation [5] part de la distribution de la substance dans les êtres, et vise à la démonstration que l'un est réparti par l'être dans plusieurs, de sorte que l'un est plusieurs.

SEGM. VIII. — « Or puisque les parties du tout, sont des parties, l'un est limité selon le tout : ou bien les parties ne sont pas enveloppées par le tout. — Nécessairement. — Mais ce qui enveloppe doit être limité. — Comment ne le serait-il

1 Cous. Col. 1264.

2 La partie n'est plus alors une idée à part, indépendamment de sa relation aux autres parties et au tout, τὸ εἶναι τῷ μέρει. On connaît le sens de cet infinitif avec le datif, dans Aristote.

3 ἀδύνατον ἀθρεῖ : ce membre ne se construit pas grammaticalement. Il y a sans doute quelques mots omis. L'auteur se réfère au passage de Platon 144 d. « τοῦτο ἀθρεῖ. — Ἀλλ'ἀθρῶ καὶ ὁρῶ ὅτι ἀδύνατον.

4 Je lis ὑπὸ τοῦ ὄντος au lieu de ἑνός.

5 T. VI. 263. Col. 1264.

pas? — Donc l'un étant[1] est, n'est-il pas vrai, et un et plusieurs, tout et parties, limité et infini de quantité. — Il semble. — Mais puisqu'il est limité, n'a-t-il donc pas des extrêmes? — Nécessairement. — Mais quoi! s'il est untout, n'aura-t-il pas commencement, milieu et fin, et si l'un quelconque de ces moments vient à faire défaut à quelque chose, ce quelque chose voudra-t-il être encore un tout? — Il ne le voudra pas. — L'un aura donc, à ce qu'il semble, commencement, milieu et fin. — Il les aura. — Mais le milieu est à égale distance des extrêmes : car autrement il ne serait pas au milieu. — Non, certes. — Il semble donc que l'un, étant tel, participera d'une figure quelconque, soit rectiligne, soit ronde, ou mixte, composée des deux autres[2]. — Il en participera[3]. — »

Après la démonstration qui vient d'être faite l'un a des parties, et qu'il n'est pas tout entier dans chaque partie de la substance, parce que la substance serait tout entière dans ses propres parties et qu'il n'est pas vrai de dire[4] que l'un est réparti dans tous les êtres, parce que l'un (des deux) ne manque jamais à l'autre, θάτερον θατέρου, à partir d'ici, il entame un raisonnement pour prouver que l'un est limité selon le tout : car les parties sont enveloppées par le tout, et le tout n'est pas plus étendu que ses parties. Or tout enveloppant n'est pas limité, mais seulement celui qui enveloppe les parties. Donc l'un étant est et un et plusieurs, cela a été prouvé ; — tout et parties, — comme cela aussi a été prouvé, — et enfin limité, suivant ce que nous venons de dire tout à l'heure, comme enveloppant ses parties et étant leur limite, et enfin infini en nombre, comme il a été démontré, quand il a traité du nombre, par le raisonnement qu'il est nombre, le nombre étant un nombre pair de fois pair, et un nombre impair de fois impair et le reste. S'il est nombre, il participe de la sub-

1 Dans Platon, τὸ ἓν ὄν ne signifie pas, comme chez les néoplatoniciens qui le commentent l'un-être, mais l'un en tant qu'il est. Il est donc inutile de supprimer cet ὄν, comme Heindorf et Schleiermacher l'ont fait.

2 Le manuscrit C a dans la marge : « Ici il est démontré que l'un a commencement, milieu et fin, qu'il est limité, et a une figure. » Conf. *in Parm.*, Col. 1110 n. 13 et Col. 1252.

3 *Parm.*, 145. a. b.

4 Cous. Col. 1265. Il semble qu'il faudrait supprimer la négation.

stance : or la substance a été divisée à l'infini selon le nombre et répartie dans et selon toutes les parties de la substance [1], et l'un a été partagé en morceaux, et de là on conclut qu'il a commencement, milieu et fin, et qu'il a une figure. Car la figure est limite. Le commencement et la fin sont nécessairement des limites, le milieu est à égale distance des limites [2] et dans la ligne droite et dans le cercle : donc il participera de la figure.

SEGM. IX. — « Mais, puisqu'il est ainsi, ne sera-t-il pas lui-même dans lui-même et dans un autre [3] ? Comment cela ? Chacune des parties, n'est-ce pas, est dans le tout, et aucune n'est en dehors du tout ? — Oui. — Et toutes les parties sont enveloppées par le Tout ? — Oui. — Or l'un est toutes les parties qui sont ses parties [4], et il n'est ni plus ni moins que toutes ? — Non, certes. — Donc l'un est le tout [5]. — Comment ne le serait-il pas ? — Si donc toutes les parties se trouvent étant dans le tout, et si l'un est toutes les parties, et en même temps le tout, et si toutes sont enveloppées par le Tout, l'un sera enveloppé par l'un, et ainsi par là même, ipso facto [6] l'un est lui-même dans lui-même. — Il paraît. [7] » A partir d'ici il démontre que l'un est dans soi-même et dans un autre, et voici sa démonstration : chacune des parties du tout (car il a été prouvé plus haut que l'un a des parties) est quelque part [8], et ne peut être ailleurs que dans le tout et ne peut être en dehors du tout. Or les parties sont enveloppées par le tout ; mais les parties, c'est le tout même, et le Tout, c'est l'un (des parties) : or puisque par là les parties sont dites dans le

1 Toute partie de la substance est substance.

2 T. VI. 264. Col. 1265.

3 Le manuscrit C a en marge : « Ici il est démontré que l'un est dans lui-même et dans un autre. » Conf. Procl. *in Parm.* Col. 1253 l. 33.

4 τά γε πάντα μέρη τὰ αὐτοῦ τὸ ἕν ἐστι. Stallb. unum continet vi et natura sua omnes omnino partes quæ ad ipsum pertinent.

5 De ses parties.

6 ἤδη.

7 *Parm.*, 145. b. c.

8 L'anonyme donne à πού un sens qu'il ne peut guère avoir dans la construction : τῶν μερῶν που ἕκαστον ἐν τῷ ὅλῳ ἐστιν. Aussi est-il obligé de lire πού et d'ajouter καὶ οὐκ ἀλλαχοῦ εἰ μὴ ἐν τῷ ὅλῳ. Je l'entends dans le sens très fréquent dans Platon de : fere, ni fallor, opinor, sane, haud dubie, en allemand etwa, wohl, doch, en français, à mon sens, n'est-ce pas ?

tout, c'est-à-dire dans [1] l'un, et que les parties c'est tout le Tout, et l'un : l'un est donc en lui-même.

SEGM. X. — « Mais maintenant au rebours, le tout n'est pas dans les parties, ni dans toutes ni dans quelques-unes; car s'il est dans toutes, nécessairement il est dans *une*, (c'est-à-dire dans un). Car s'il n'était pas dans une *quelconque*, il ne pourrait point, n'est-ce pas, être dans toutes; et si cette partie est l'une de toutes les parties, et si le tout n'est pas dans celle-là, comment sera-t-il encore dans toutes[2]? — Impossible. — Il n'est donc pas dans quelques-unes; car si le tout était dans quelques-unes, le plus serait dans le moins, ce qui est impossible. — Impossible sans doute. — Mais n'étant ni dans un plus grand nombre [3], ni dans une, ni dans toutes les parties, le tout ne sera-t-il pas nécessairement dans quelque chose d'autre, ou il ne sera nulle part? — Nécessairement. — Donc n'étant nulle part, il ne sera rien; mais puisqu'il est un tout, et qu'il n'est pas en lui-même, nécessairement il est dans un autre. — Parfaitement. — En tant donc que l'un est un tout, il est dans un autre; mais en tant qu'il se trouve être toutes les parties [4], il est en lui-même. Et ainsi l'un nécessairement est et dans lui-même et dans un autre nécessairement [5].

A partir d'ici [6] il démontre que l'un est dans un autre de la manière suivante : il admet que les parties sont dans le Tout, mais il n'admet pas que le tout soit dans les parties (quoiqu'on trouve que sous un certain mode, il est dans quelqu'une), parce que le tout enveloppe les parties et les parties n'enveloppent pas le tout. Puisqu'ainsi le tout n'est pas dans les parties, ni dans toutes, ni dans quelques-unes de

1 εἶτ'οὖν. Cousin lit encore ici εἴτ'οὖν.

2 Stallb. « Si vero hæc, una pars est ex cunctis partibus, totum autem in ea non inest, quomodo jam in omnibus erit. Thomson a changé la leçon ἓν ἔσται en ἔνεσται et Heindorf au lieu de ἐν τούτῳ μὴ ἑνὶ lit judicieusement μὴ ἔνι.

3 πλείοσι, que toutes, ou plutôt qu'une, de sorte qu'on pourrait traduire par plusieurs : cependant j'ai admis le premier sens, que lui donne l'anonyme. V. plus loin.

4 ᾗ δὲ τὰ πάντα μέρη ὄντα τυγχάνει On pourrait être tenté de lire ὄν, mais l'accord du participe avec le prédicat au lieu du sujet, est un fait bien connu d'attraction.

5 Parm., 145. c. d. e.

6 Cous. Col. 1266.

toutes, (car s'il était dans toutes, nécessairement il serait dans quelques-unes); et puisqu'il n'est pas dans une, il n'est pas dans toutes, selon la conversion combinée avec l'opposition contraire. Mais comment n'est-il pas dans une? C'est que cette une est une des parties, or le tout n'est pas dans la partie : car il serait alors dans une partie : or il n'est pas de la nature de l'un d'être enveloppé dans l'un : Donc n'étant pas maintenu un dans une partie [1], comment serait-il maintenu un dans toutes ? C'est encore pour que le tout, dit-il, ne soit pas enveloppé par l'un, — ce qui est la cause pour laquelle le tout n'est pas dans quelques parties de lui-même; car le plus ne saurait être dans le moindre : à beaucoup plus forte raison, n'est-il pas dans un plus grand nombre de parties que lui-même. N'étant donc ni dans un plus grand nombre, ni dans une quelconque, ni dans quelques-unes, il sera dans un autre, ou il ne sera nulle part, et s'il n'est nulle part il ne sera pas [2]. Mais il *est* : d'où donc [3]? C'est que le tout est devenu à *être* [4], et il est impossible que le tout étant ne soit pas. Or puisque lui-même n'est pas dans lui-même (il est vrai qu'il avait dit qu'il est dans lui-même, mais dans lui-même veut dire ici dans toutes les parties de lui-même), nécessairement, il est dans un autre. Donc : de ce que le Tout est, il conclut que le tout n'est pas dans les parties ; de ce qu'il n'est pas dans lui-même, que l'un est dans un autre, à moins qu'il ne soit nulle part ; — de ce qu'il a des parties, et que les parties sont le Tout, qu'il est dans lui-même, et c'est ainsi que l'un est dit et dans un autre et dans lui-même.

SEGM. XI. — « Etant donc d'une telle nature, n'est-il pas nécessaire que l'un soit mû et soit en repos ? — Comment ? — Il est en repos, n'est-ce pas, s'il est dans lui-même; car ce qui est dans un, et ne se déplace pas et ne sort pas de lui, sera dans le même, c'est-à-dire dans lui-même. Mais ce qui est toujours dans le même, il est nécessaire, n'est ce pas, qu'il soit toujours en repos ? — Nécessairement. — Mais quoi !

1 T. VI. 265. Col. 1266.
2 οὐδὲ, le texte de Platon disait οὐδέν.
3 Je lis πόθεν δή au lieu de δῆλον.
4 ἐγένετο εἶναι. Il lui est arrivé d'être.

Ce qui est toujours dans un autre, n'est-il pas nécessaire, au contraire qu'il ne soit jamais dans le même, et que n'étant jamais dans le même, il ne soit jamais en repos, et que n'étant pas en repos, il se meuve? — C'est exact. — Donc il est nécessaire que l'un, étant toujours lui-même dans lui-même et dans un autre, soit toujours en mouvement et toujours en repos [1]. — Il paraît » [2].

A partir d'ici [3] il démontre qu'il est en repos et qu'il se meut. Et d'abord, puisqu'il a prouvé premièrement qu'il est en lui-même et ensuite qu'il est dans un autre, du fait qu'il est dans lui même, il démontre qu'il est en repos de la manière suivante : l'un étant dans lui même ne change pas de place : ce qui ne change pas de place est nécessairement en repos : donc l'un est en repos. Ensuite du fait qu'il est dans un autre, il démontre qu'il est en mouvement par l'argument suivant : Ce qui est dans un autre [4], n'est jamais dans le même; ce qui n'est pas dans le même n'est pas en repos : ce qui n'est pas en repos, se meut.

SEGM. XII. — « Et il faut ainsi qu'il soit le même que lui-même et différent de lui-même, et semblablement qu'il soit le même que les autres et différent des autres, puisqu'il a participé des affections précédemment énumérées [5]. — Comment cela? — Toute chose, n'est-il pas vrai, est, relativement à toute chose, dans ces rapports : ou elle est la même ou elle est différente, ou si elle n'est ni la même ni différente, elle sera une partie de ce par rapport à quoi elle est dans cet état [6], ou un tout par rapport à cette même chose. — Il paraît. — Est-ce donc que l'un est lui-même partie de lui-même? — En aucune manière. — Donc il ne saurait être non plus le tout de lui-même par rapport à lui même considéré comme

1 Ms. C. en marge. « Ici il prouve que . un est en mouvement et en repos. » Conf. Procl., *in Parm.*, Col. 1153, n. 4; 1254 l. 34.
2 Parm., 145. c. d. e.
3 Cous. Col. 1267.
4 T. VI. 266. Col. 1267.
5 Conf. Procl. *in Parm.*, Col. 1172. l. 27-40; 1173, l. 1-6 et n. 1; 1255, l. 5-20.
6 C'est-à-dire de la chose dont elle n'est ni la même ni différente.

partie[1], s'il est partie par rapport à lui-même — Cela n'est pas possible. — Mais l'un est-il donc différent de l'un? — Non, certes. — Il ne sera donc pas différent de lui-même. — Non, vraiment. — Si donc il n'est ni différent, ni tout, ni partie par rapport à lui même, n'est il pas nécessairement, par cela même, ipso facto, le même que lui-même? — Nécessairement[2]. »

Nous nous rappelons que Parménide, dans l'exposition des épichérèmes tirés de l'hypothèse : *s'il est*, a exposé aussi : qu'est-ce qui lui arrivera à lui-même par rapport à lui-même ; — et à lui-même par rapport aux autres, et inversement — — aux autres par rapport à eux-mêmes et à eux par rapport à lui. Après avoir donc démontré : ce qui lui arrivera à lui-même par rapport à lui même, à savoir qu'il sera dans lui-même et dans un autre, et après avoir montré, dans l'intervalle, qu'il est en repos et qu'il se meut, il montre maintenant qu'est-ce qui arrivera à lui-même par rapport à lui-même et par rapport aux autres, et comment il est le même que les autres est différent des autres, différent de lui-même et le même que lui-même. L'argumentation procède par le mode διὰ πλειόνων [3]. Le voici : Il démontre d'abord comment

1 Ces subtilités sont si délicates qu'on n'est pas sûr de saisir le vrai sens : Stallb. traduit : οὐδ'ἄρα ὡς πρὸς μέρος αὐτὸ αὐτοῦ ὅλον ἂν εἴη, πρὸς ἑαυτὸ μέρος ὄν par ergo ipsum nec *sui totum* (en liant αὐτὸ αὐτοῦ ὅλον) erit, tanquam ad partem, h. e. sui ipsius tanquam partis habita ratione, totum esse non poterit : quod ipsum declaratur lucidius adjectis verbis : πρὸς ἑαυτὸ μέρος ὄν, où μέρος ὄν doit se construire et s'accorder avec ἑαυτό, c'est-à-dire être des accusatifs.

2 Parm., 146 b

3 C'est-à-dire en employant un nombre de propositions plus grand que celui qui est nécessaire au syllogisme ordinaire qui n'en emploie au plus que trois, et deux, dans le syllogisme hypostatique. Chrysippe, à l'imitation de Théophraste, ramenait à cinq les modes principaux de tous les arguments hypothétiques ; il les appelait ἀναπόδεικτοι (συλλογιστικοὶ λγόοι) parce que leur exactitude n'a pas besoin de preuves, et qu'au contraire ils servent de preuves à tous les autres, qui doivent y être ramenés. Ces syllogismes, au dire de Sextus Empiricus (VIII. 228. t.) se divisent en simples, ἁπλοῖ, et non simples ou composés, οὐχ ἁπλοῖ : mais il semble à Zeller (t. IV. p 101) qu'il y a là une erreur et que les cinq ἀναπόδεικτοι sont tous et exclusivement simples. Port-Royal adopte une autre classification : il réserve le nom de simples, aux syllogismes catégoriques, et le nom de conjonctifs, (il vaudrait mieux dire composés) aux syllogismes hypothétiques et disjonctifs. De ces cinq ἀναπόδεικτοι τρόποι, le cinquième s'appelait διὰ πλειόνων, parce qu'il fallait, et c'était là le difficile, épuiser dans la disjonction de l'antécédent, τὸ ἡγούμενον, ou du conséquent, τὸ ἑπόμενον, toutes les hypothèses possibles. Il implique une alternative et tire la conclusion de la négation successive des deux membres de l'alternative, c'est pourquoi on l'appelle modus *tollens*. Si le Prisonnier s'est échappé, il a dû passer par la porte ou par la fenêtre : mais il n'a pu passer ni par la porte ni par la fenêtre : donc il ne

l'un est le même que lui-même par la division : toute chose, par rapport à toute chose, est dans cette relation [1] : ou elle est la même que cette chose ou différente — ou si elle n'est ni ceci ni cela, elle sera ou partie par rapport à un tout, ou le tout par rapport à une partie, et d'après le mode indémontrable, διὰ πλειόνων, il conclut qu'il sera le même que lui-même ; car étant un, il n'est ni partie de lui-même, ni tout de lui-même ; mais il ne sera pas non plus différent de lui-même ; car l'un serait différent de l'un. Donc il est le même que lui-même. L'argumentation se tire de la nature des relatifs, puisque le même et le différent appartiennent à la catégorie des relatifs. Car le même est le même que quelque autre chose, et le différent est différent du différent.

SEGM. XIII. « Quoi donc [2] ! Ce qui est ailleurs, ἑτέρωθι, que lui-même, qui est dans le même que lui-même, n'est-il pas nécessairement différent de lui-même, puisqu'il est dans un endroit différent ? — Il me semble. — Or l'un nous est apparu sous cet aspect, et étant lui-même dans lui-même et en même temps dans un différent. — C'est en effet ainsi qu'il nous est apparu. — Donc, sous ce rapport, l'un, à ce qu'il semble, sera différent de lui-même [3].

Ici il démontre que l'un est différent de lui-même [4] ; et il se sert de la proposition ; qu'il est dans un différent, ce qui a été démontré. L'argumentation est sophistique, car les Sophistes disaient : Koriskus est différent de lui-même ; car celui qui est maintenant à l'Académie et celui qui est maintenant dans le Portique est différent. Ce qu'Aristote a réfuté [5]. — Il dit donc ici : Lui-même a été montré dans lui-même ; ce qui est le même que lui-même, et que l'étant dans le

s'est pas sauvé. Mais n'aurait-il pas pu percer le mur, percer le plafond, se sauver par une cheminée? de là vient que cet argument, qui au fond est un dilemme, est souvent sophistique. Conf. Rabier, *Log.*, p. 70-73. Sur la théorie de Théophraste, Conf. Zeller t, III. p. 652.

1 Voir dans Damascius la critique de cette division qu'il trouve incomplète ; de Princip., § 312, trad. tr. t. III. p. 15.

2 Cous. Col. 1268.

3 Parm., 146 c.

4 T. VI. 267. Col. 1268.

5 *Réfut. des Sophistes* ou *Top.*, X. 17. 175 b. 19.

même, s'il est devenu ailleurs, ἑρέτωθι, sera différent de lui-même ; car il est devenu dans un autre endroit que lui-même étant dans le même : ainsi il est prouvé qu'il est différent de lui-même.

SEGM. XIV. « Quoi donc[1] ! Si quelque chose est différent de quelque chose, ne sera-t-il pas différent d'une chose étant différente ? — Nécessairement. — Donc toutes les choses qui ne sont pas un, sont toutes différentes de l'un, et l'un est différent des pas un ? — Comment le nier ? — Donc l'un sera différent des autres ? — Il en sera différent[2]. »

Ayant ainsi montré que l'un est différent (car le différent est le différent du différent ; et c'est là sa manière d'être ; car il est différent du différent et non du même, de même que le même est le même que le même et non que le différent) — nous aurons à montrer que l'un est aussi différent des autres. Car toutes les choses qui ne sont pas un sont différentes de l'un, comme inversement l'un est différent des non un. Donc il est différent des différents de lui-même.

SEGM. XV. « Vois donc ! le même en soi et le différent en soi[3] ne sont-ils pas contraires l'un à l'autre ? — Comment le nier ? — Le même voudra-t-il donc jamais être dans le différent et le différent dans le même ? — Ils ne le voudront pas. — Si donc le différent n'est jamais dans le même, il n'y a aucun des êtres[4] dans lequel est le différent, dans aucun temps car s'il était dans quelqu'un, pendant n'importe quel temps, le différent serait pendant ce temps, dans le même ; n'en est-il pas ainsi ? — Si vraiment. — Et puisqu'il n'est jamais dans le même, le différent ne sera jamais dans quelqu'un des êtres — C'est vrai. — Donc le différent ne saurait être ni dans les non

1 Cous. Col. 1268.

2 Parm., 146 d.

3 C'est-à-dire les espèces, les idées de l'identité et de la différence, considérées comme existant en soi, à part, des entités logiques.

4 τὰ ὄντα désigne les idées même : la justice en soi ne peut pas être dans ce qui est l'injustice ou son contraire ou son différent. Donc ni l'un ni le non un ne peuvent recevoir en soi le différent qui est leur contraire, comme on vient de le prouver : le différent est contraire du différent.

un ni dans l'un. — Non certes. — Donc l'un ne sera pas différent des non un, ni les non un différents de l'un, par le différent ? — Non. — Ni non plus ce n'est pas par eux-mêmes qu'ils seront différents l'un de l'autre, puisqu'ils ne participent pas du différent. — En effet, comment cela pourrait-il être ? — Si donc ni par eux-mêmes ni par le différent, ils ne sont différents, par cela même n'éviteront-ils pas nécessairement de n'être pas différents l'un de l'autre ? — Ils l'éviteront. — Or les non un ne participent pas de l'un, car s'ils en participaient, ils ne seraient pas non un, mais ils seraient un de quelque manière. — C'est vrai. — Les non un ne seront donc pas nombre [1] car alors ils ne seraient plus, s'ils avaient le nombre, absolument non un. — Non, certes. — Mais quoi ! les non un sont-ils parties de l'un ? Car ainsi les non un participeraient de l'un. — Ils en participeraient. — Si donc celui-ci est absolument un, et ceux-là absolument non un, l'un ne saurait être partie des non un, ni constituer le tout des non un qui seraient comme des parties ; et non plus les non un ne sont ni parties de l'un, ni des touts par rapport à l'un qui en serait partie. — Non vraiment. — Mais nous avons dit que les choses qui ne sont ni parties, ni touts, ni différentes les unes des autres, seront les mêmes les unes que les autres. — Nous l'avons dit. — Disons donc que l'un par rapport aux non un est dans cet état d'être le même qu'eux ? — Disons-le. — Donc l'un, semble-t-il, est différent des autres et de lui-même, et le même que ceux-ci et que lui-même. — D'après le raisonnement, il risque bien d'en être ainsi » [2].

Maintenant il montre comment l'un est le même que les autres et que lui-même, et voici comment il présente le raisonnement. Le même et le différent sont des contraires ; donc ni celui-ci ne voudra être dans celui-là, ni celui-là dans celui-ci. Si donc le différent n'est jamais, dans aucun temps, dans le même [3] (car s'il y était pendant ce temps-là, il ne serait pas différent, étant devenu dans le même), le différent

1 C'est-à-dire ils ne pourront avoir une nature déterminée par le nombre, qu implique l'idée de l'un, dont il est formé.

2 Parm., 146 d. e. 147 a. b. c.

3 T. VI. 268. Col. 1268.

ne sera jamais dans un quelconque des êtres [1]. Car tous les êtres sont chacun dans le même, comme le différent en soi est dans lui-même, et non dans quelque être : donc le différent n'est ni dans les non un, ni dans l'un. Donc puisque l'un et les non un, sont différents les uns des autres et que tous les différents sont différents par quelque chose (de même que la colombe de colombier est différente [2] par la petitesse de ses membres, et par la domesticité, caractères qui sont dans la colombe) il recherche aussi cela ici : par quoi [3] l'un et les non un sont différents les uns des autres : car ils ne sont pas différents par le différent, puisque le différent n'est pas en eux; ni par eux-mêmes, car aucune chose n'est différente d'une autre par elle-même, mais par quelque chose d'elle-même qui est en elle. Il dit donc que s'ils étaient différents par eux-mêmes, ils participeraient du différent, et que par là, ceux-ci, évidemment l'un et les non un, éviteraient de n'être pas différents, (évidemment d'être différents, car c'est un pléonasme attique d'ajouter le μή [4] au *non être différents*) ceux-ci ne participent donc pas du différent; mais les non un ne participent pas de l'un ; car comment en participeraient-ils puisqu'ils sont non un ; car ils seraient un, par le fait de participer de l'un : car selon le participer même de l'un (car c'est là ce que signifie : mais ils seraient un, de quelque manière) les non un seraient un. Or les non un ne participant pas de l'un ne sauraient être nombre ; car tout nombre est participant de l'un; et si les non un avaient le nombre, ne seraient-ils pas absolument participant de l'un? Mais les non un ne sont pas non plus parties de l'un : donc s'il est vrai que le non un est selon l'hypothèse, et si les non un ne sont pas partie de l'un, selon ce qui vient d'être démontré [5], l'un non plus inversement ne sera pas partie des non un : car c'est de l'un qu'il traite dans ce dialogue. Ainsi

1 Cous. Co. 1269.
2 De la colombe silvestre.
3 Je lis τίνι au lieu de τινί.
4 Le texte de Platon donne en effet, οὐ πάντη ἂν ἥδη ἐκφύγοι τὸ μὴ ἕτερα εἶναι ἀλλήλων.
5 T. VI. 269. Col. 1269.

puisque l'un en soi n'est ni partie des non un, ni tout des non un qui seraient partie, (car il a été dit que les non *êtres* ne sont pas parties de l'un, de sorte que nécessairement les *non êtres* [1] en soi, ne sont pas comme des touts dans l'un partie ; en effet il a été démontré que les choses qui ne sont ni parties, ni touts, ni différentes les unes des autres, sont nécessairement les mêmes, de sorte que l'un par rapport au non un, n'est ni différents, ni parties, ni des touts : et que ceux-ci par rapport à celui-là seront semblablement, selon l'hypothèse précédente, les mêmes les uns que les autres), il arrive pour ceux-ci à la même conclusion que la précédente [2] à savoir : Donc l'un est différent des autres et de lui-même, comme nous l'avons démontré, et le même que ceux-ci et que lui-même, suivant le raisonnement que nous venons de développer tout à l'heure.

SEGM. XVI. « N'est-il donc pas et semblable et dissemblable à lui-même et aux autres ? — Probablement. — Donc puisqu'il nous est apparu différent des autres, les autres aussi seront différents de lui ? — Sans doute — Donc il sera par là différent des autres, comme les autres différents de lui, et cela ni plus ni moins. — Que dirait-on à cela [3] ? — Si donc il n'est ni plus ni moins, il l'est semblablement. — Oui. — Donc en tant qu'il participe d'être différent des autres, et que les autres, de la même manière participent d'être différents de lui, par là l'un participerait du même que les autres, et les autres participeraient du même que l'un. — Que veux-tu dire? — Voici : chacun des noms que tu énonces, ne l'énonces tu pas de quelque chose ? — Oui. — Quoi donc ! le même nom, peux-tu l'énoncer plusieurs fois ou une seule fois ? — Oui. — Est ce que, si tu l'énonces une seule fois, tu indiques la chose dont

1 ἐλέγετο γὰρ οὐκ εἶναι τὰ μὴ ὄντα μόρια τοῦ ἑνός, ὥστε ἀνάγκη οὐδὲ αὐτὰ τὰ μὴ ὄντα ὡς ὅλα ἓν μορίῳ εἶναι τῷ ἑνί. On s'explique mal l'intervention ici des ὄντα et des μὴ ὄντα. Si l'on ne veut pas changer la leçon en τὰ ἓν et τὰ μὴ ἕν τὰ μόρια... il faudra entendre les êtres intelligibles, les espèces idéales.

2 Cous. Col. 1270.

3 τί γὰρ ἄν ; C'est une formule affirmative assez rare, selon Heindorf, mais dont Stallb. (p. 420) cite d'assez nombreux exemples.

il est le nom, et si tu l'énonces plusieurs fois, ne l'indiques-tu pas encore? Ou plutôt, que tu énonces une fois ou plusieurs fois le même nom, n'est-il pas de toute nécessité que tu dises toujours la même chose? — Pourquoi pas? — Le différent n'est-il pas un nom donné à quelque chose? — Assurément. — Lors donc que tu le prononces, soit une fois, soit plusieurs fois, tu ne donnes pas ce nom à une autre chose, et tu ne nommes pas quelque autre chose que la chose même dont c'est le nom? — Nécessairement. — Lors donc que nous disons que les autres sont différents de l'un, et l'un différent des autres, en prononçant deux fois le mot : différent, nous ne l'appliquons jamais non plus à une autre nature [1] qu'à cette nature même, dont il est le nom. — Parfaitement. — Donc en tant que l'un est différent des autres, et les autres différents de l'un [2], c'est selon le même différent, que l'un a participé, non d'une autre chose, mais de la même que les autres : or n'est-il pas vrai que ce qui a participé du même est semblable? n'est-ce pas vrai? — Mais si! — En tant donc que l'un a participé d'être différent des autres, par ce fait même, toute chose sera semblable à toutes choses; car toute chose est différente [3] de toutes choses [4]. — Il semble [5].

Voici la suite des arguments : qu'est-ce qui arrive à lui-même par rapport à lui-même et qu'est-ce qui lui arrive par rapport aux autres? Et puisqu'il a dit que l'un est semblable et à lui-même, et aussi aux autres, qu'est-ce qui lui arrive par rapport à lui-même et quoi, par rapport aux autres [6], et puisqu'il a dit que ce qui a participé du même est semblable, il établit sur cette donnée la preuve du semblable Ainsi donc l'un s'est montré différent des autres, et par là inversement,

1 φύσει, être, essence, chose.

2 H. Estienne, Heindorf, Bekker, Schleiermacher, ne sont d'accord ni sur la leçon ni sur le sens.

3 Et nous venons de voir que la notion de différence étant partout la même, les les choses dites différentes, sont semblables, comme contenant toutes en elles l'idée de la différence qui est partout la même.

4 Ms. C. en marge : « Ici il prouve que l'un est semblable et dissemblable à lui-même et aux autres. » Conf. Procl., *in Parm.*, Col. 1191 l. 17 et col. 1256, n. 1.

5 Parm., 147 d. e., 148 a.

6 Répétition littérale.

les autres se sont montrés de la même façon [1], ni plus ni moins, différents de l'un : or le ni plus ni moins, c'est évidemment semblablement, car puisque l'un a participé d'être *différent* des autres, et que les autres ont participé *semblablement* d'être différents de celui-ci, par là l'un et les autres auront participé du même, de sorte que par cela même, c'est-à dire selon la différence, l'un est semblable aux autres. Aristote ne comprenant pas et lui demandant que dis-tu ? — Voici, répond-il : tout nom est énoncé pour signifier quelque chose, et l'on peut énoncer le même nom plusieurs fois ou une seule : si tu prononces plusieurs fois le même nom, tu parles plusieurs fois, mais le résultat est le même : avec tous les autres (noms), le différent est un nom qui existe pour la signification de quelque chose, et qui n'est pas prononcé inutilement, sans intention et au hasard. Lors donc que tu prononces ce nom : le *différent*, si tu le prononces une fois, tu indiques une fois, ἅπαξ, la chose dont il est le nom ; si tu le prononces plusieurs fois, tu indiques la chose plusieurs fois : lors donc que nous disons l'un différent des autres, les autres différents de l'un, en disant deux fois le différent au sujet de la nature même dont nous parlons, nous parlons toujours de cette nature dont il est le nom. Donc en tant que l'un est *différent* des autres, les autres *différents* de l'un [2], par là même, ni l'un ni les autres n'ont subi, celui-ci une affection, celui-là une autre, mais la même, c'est-à-dire le différent ; or il a été dit dans ce qui précède que ce qui a participé du même est semblable : donc en tant que l'un est différent des autres, il sera en même temps semblable aux autres [3].

SEGM. XVII. « Or le semblable est contraire au dissemblable? — Oui. — Donc le différent est contraire au même. — Oui. — Mais il nous a paru aussi que l'un est le même que les autres. — Cela nous a paru. — Or le fait d'être le même que les autres est une affection contraire au fait d'être différent des

1 T. VI, 270. Col. 1270.
2 Cous. Col. 1271.
3 Parce que les autres sont *différent* comme lui.

autres. — Absolument. — En tant donc que différent, il nous a paru semblable. — Oui. — Donc en tant que le même, il sera dissemblable, selon l'affection contraire à l'affection assimilante : car, n'est-ce pas, le différent a produit la ressemblance ? — Oui. — Donc le même produira la dissemblance, ou il ne sera pas contraire au différent. — Il semble. — Donc l'un sera semblable et dissemblable aux autres, en tant que différent, semblable, en tant que le même, dissemblable [1] ».

Ici il montre l'un dissemblable aux autres [2], et que s'il est dissemblable aux autres, il l'est aussi à lui-même, comme aussi semblable aux autres, et s'il l'est aux autres, à fortiori il l'est à lui même : car il a lui même subi l'affection du même. Ce point, on peut le dire vrai [3]. Mais comment de ce qu'il a été montré dissemblable aux autres, tirera-t-on la preuve qu'il est dissemblable à lui-même ? Car il y a beaucoup de choses dissemblables aux autres, et auxquelles n'est pas possible d'être dissemblables à elles-mêmes. Examinons d'abord un peu la preuve : car de même que par le différent, l'un a paru semblable aux autres, de même, le dissemblable sera prouvé par le même. Car le dissemblable, dit-il, est contraire au semblable ; donc le différent est aussi contraire au semblable : mais l'un a apparu le même que les autres : l'un a donc cette première affection, d'être le même que les autres, ce qui a été conclu du fait qu'il est *différent* d'eux et eux différents de lui. Mais tout à l'heure, nous venons de voir une autre affection de l'un : celle d'être différent des autres : car il est contraire au dissemblable, et aussi différent ; et inversement les autres sont différents de l'un : donc ceux-ci ont subi des affections dissemblables et par rapport à eux-mêmes et les uns par rapport aux autres, de sorte que l'un et par rapport à lui-même et par rapport aux autres est dissemblable.

SEGM. XVIII. — « Il a donc [4], à ce qu'il paraît, aussi une

1 Parm. 148 a. b. c.
2 T. VI. 271. Col. 1271.
3 ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἴσως. J'entends ἴσως non dans le sens dubitatif, mais dans celui d'une affirmation ménagée, non absolue.
4 Cous. Col. 1271.

espèce de rapport tel. — Car il a ce rapport-ci. — Lequel ? — En tant qu'il a subi le même, de n'avoir pas subi le divers, ἀλλοῖον, et n'ayant pas subi le divers, de n'être pas dissemblable, et n'étant pas dissemblable, d'être semblable. — Ce que tu dis est vrai [1] »

Il n'a pas attendu l'acquiescement de l'interlocuteur, mais lui il prononce lui-même le jugement, et dit le tout, parce qu'il a confiance et assurance de démontrer la chose encore autrement ; à moins que la phrase : *il a donc*, ἔχει μὲν οὖν [2], ne soit une sorte de justification et de consentement de l'interlocuteur, et qu'à partir de là, il ne formule sa conclusion, comme ayant reçu la réponse [3] : *car il a ce rapport-ci* [4]. Qu'il en soit ainsi ou de l'autre manière, la pensée est conservée. C'est donc du même qu'il tire la preuve du semblable par la suppression du dissemblable : car en tant qu'il a subi le même, il n'a pas subi le divers : n'ayant pas subi le divers il ne sera pas dissemblable : or le non dissemblable est semblable. Cependant la proposition n'est pas vraie de toutes choses : car le quantum n'est pas dissemblable, mais il n'est pas, pour cela, semblable. En outre ayant subi le différent, il est aussi différent, puisqu'il l'a montré divers et que le divers est dissemblable. Voici donc comment il démontre le semblable et le dissemblable de l'un par rapport à lui-même.

SEGM. XIX. — « Donc l'un étant le même que les autres et puisqu'il est différent et selon les deux réunis et selon chacun d'eux, il sera semblable et dissemblable [5] aux autres. — Parfaitement. — Donc également à lui-même, puisqu'il nous est apparu et différent de lui-même et le même que lui-même, selon les deux à la fois, et selon chacun d'eux, il apparaîtra et semblable et dissemblable. — Nécessairement [6] ».

De là il le montre semblable aux autres ; car il est le même que les autres. Ce qui a subi le même que les autres n'a pas subi le divers par rapport aux autres ; ce qui n'a pas subi le

1 Parm., 148 c.
2 Du texte de Platon.
3 T. VI. 272. Col. 1272.
4 Bekker lit ἕτερόν ἐστι.
5 Parm., 148 c.

divers par rapport aux autres n'est pas dissemblable aux autres; le non dissemblable est semblable; il sera aussi trouvé semblable à lui-même, de sorte qu'il sera semblable et à lui-même et aux autres ; il en sera de même du dissemblable. Car en ce qui concerne le semblable, selon chacun des deux, et selon le même, comme ici, et selon le différent, comme dans la preuve précédente, et selon les deux ensemble, il est semblable à lui-même et semblable aux autres, — de même aussi le dissemblable et selon le dissembable de lui-même [1] et selon le dissemblable aux autres, c'est-à-dire selon les deux, et selon chacun d'eux. Le dissemblable est conclu ici du différent, et dans la première preuve, du même.

SEGM. XX. — « Et que dire sur le fait que l'un se touche lui-même et touche les autres [2], et sur le fait qu'il ne les touche pas : qu'est-ce qu'il en est? — Examine. — J'examine. — N'est-il pas vrai que l'un s'est montré étant dans lui même tout entier ? — Parfaitement. — Or l'un est aussi dans les autres. — Oui. — En tant donc qu'il est dans les autres, il toucherait les autres, et en tant qu'il est dans lui-même, il serait empêché de toucher les autres, mais il se toucherait lui-même, puisqu'il est dans lui-même ? — Il semble — Ainsi d'un côté l'un se toucherait lui même et toucherait les autres. — Il les toucherait [3] ».

Ici sur le fait que l'un se touche lui-même et les autres [4], il n'a pas, dans les démonstrations négatives, donné de solution négative : il n'en a même pas parlé du tout. C'est pour cela qu'ici il formule la preuve affirmative et la preuve négative [5], mais d'abord la première, par le lien de continuité

1 T. VI. 273. Col. 1272.

2 Ms. C. dans la marge: « Ici il montre que l'un touche et ne touche pas lui-même et les autres. » Conf. Procl., *in Parm* , Col. 1201. l. 26-35; 1256, l. 16.

3 Parm., 148. d. e.

4 Cous. 1273.

5 οὐκ ἀνεσκεύασεν ἐν ταῖς ἀνασκεύαις... τὴν ἀνασκευήν... τὴν κατασκευήν. Κατασκευάζειν, confirmare aliquid argumentis; (Arist. Rhet., II. 23) Contrarium est τὸ ἀναίρειν negare et ἀνασκευάζειν. Conf. id. *Rhet.*, II, 24. 19. Hermogen. Progymm. c. 5. Quintil., *Instit. Orat.*, II, 4, 18, destruere et confirmare. Schol. Aphthon., *Rhet.*, ἀνασκευὴ ὠνόμασται ἀπὸ τῶν ἀνασκευαζομένων καὶ ἀπολυομένων οἰκοδομημάτων, οὗπερ ἐνναντίον τὸ κατασκευάζειν.

qui la rattache aux autres preuves affirmatives, et ensuite la preuve négative, sous des formes diverses et variées. Voici la preuve affirmative qui procède de la proposition : *dans lui-même tout entier et dans les autres ;* car en tant qu'étant dans les autres, puisqu'il est en eux, et que tout ce qui touche est dans ce qu'il touche, — il touchera les autres ; — mais en tant que l'un est lui-même dans lui-même, il sera d'un côté empêché de toucher les autres, et d'un autre côté, il se touchera lui-même, puisqu'il est dans lui-même.

SEGM. XXI. — « Mais de ce côté-ci, qu'arrivera-t-il? Est-ce que toute chose qui doit toucher quelque chose n'est pas nécessairement à la suite de celle qu'elle doit toucher, occupant cette place même qui est auprès et après celle là? — Celle dans laquelle il est, c'est par elle qu'il touche[1]. — Nécessairement. Et par conséquent, si l'un doit se toucher lui-même, il faut nécessairement qu'il soit placé immédiatement à la suite après lui-même, occupant la place qui vient à la suite de celle dans laquelle il est lui-même. — En effet il le faut. — Donc c'est en étant deux que l'un pourra faire cela et devenir à la fois dans deux places ; mais tant qu'il sera un, il ne le voudra pas. — Non vraiment. — Donc c'est la même nécessité pour l'un de n'être pas deux et de ne pas se toucher lui-même. — C'est une même nécessité [2] ».

Ici il démontre par un argument affirmatif [3] et prouve qu'il ne se touche pas lui-même ni les autres, le voici : et d'abord qu'il ne se touche pas lui-même ; car nécessairement ce qui touche doit être placé à la suite immédiate de ce qu'il doit toucher, et être dans une autre place qui attient à celle dans laquelle il est, lui : donc ou l'un est deux et est contenu dans deux places, ou tant qu'il sera un, il ne voudra pas être ainsi : c'est donc pour l'un, une même né-

1 Traduction de Stallb. « Eam occupans sedem, quæ juxta (μετά?) illam sedem sic, in qua, si jaceat, illud tangat, i. e. proximam. » — Trad. de Ticin « Atque eam occupare sedem, quæ sequitur illius sedem in qua cum primum fuerit, tanget » Les futurs ne sont pas dans le texte. Je lis avec Bekker τὴν ἕδραν κατέχον ἢ ἂν μετ'ἐκείνην ᾖ ἕδραν ; — ᾖ ἂν κέηται, ἅπτεται.

2 Parm., 148 e. 149. a.

3 T. VI. 274. Col. 1273.

cessité et de n'être pas deux et de ne pas se toucher lui-même.

SEGM. XXII. — « Mais il ne touchera pas non plus les autres[1]. — Pourquoi donc ? — C'est que, disons-nous, ce qui doit toucher doit être à la suite immédiate de ce qu'il doit toucher, mais en étant séparé et à part, et cependant il faut qu'il n'y ait pas un troisième au milieu d'eux. — C'est vrai. — Donc s'il doit y avoir contact, il faut qu'il y ait pour le moins[2] deux. — Il le faut. — Et si aux deux termes[3] s'ajoute un troisième à la suite, on aura trois (le nombre 3) et deux contacts. — Oui. — Et ainsi toujours, avec l'addition d'un terme, s'ajoute l'addition d'un contact, et il en résulte que les contacts sont toujours d'une unité inférieurs au nombre des nombres[4]. Car à la quantité dont les premiers deux l'emportent sur les contacts, et qui les fait être supérieurs en nombre aux contacts, est égale la quantité dont tous les nombres qui suivent dépasseront tous les contacts. Car en même temps qu'une autre unité s'ajoute au nombre, par là même un autre contact s'ajoute aux contacts. — Très juste. — Donc si grand que soit le nombre des choses[5], toujours les contacts seront d'une unité inférieure à ce nombre. — C'est vrai[6]. »

A partir d'ici il montre que l'un ne touchera pas non plus les autres, par ces mots : Ce qui doit toucher, doit rester séparé et à part, et être nécessairement placé à la suite immédiate de ce qu'il doit toucher, si du moins le : *à la suite*, veut

1 Cous. Col. 1273.

2 τὸ ὀλιγιστόν. Les leçons varient beaucoup, les mss. a. b. c. ajoutent πλήθους τῶν ἀριθμῶν. Bekker : πλήθους τὸν ἀριθμόν... Un peu plus loin au lieu de τῶν ἄλλων des mss. a. b. c. Bekker donne τῶν ἄψεων.

3 Heindorf propose de supprimer ὅροιν parce que, dit-il, il est question non de *termes*, *termini*, mais de *choses*, *res ipsæ*. Mais d'abord ces choses constituent les *limites* d'une série entre lesquelles on peut insérer des moyens. Ensuite on donne le nom d'ὅροι au sujet et au prédicat d'une proposition qu'ils circonscrivent et ce sont des idées réelles ou des choses. Enfin ὅρος, qui exprime une notion, enfermée dans une *définition*, qui la limite, prend aussi le sens de λόγος, notion, idée, contenu et essence intelligible. Arist., *Met.*, 1, 6, 987, b. 6. : ἀδύνατον γὰρ εἶναι τοῦ κοινὸν ὅρον τῶν αἰσθητῶν τινὸς ἀεί γε μεταβαλλόντων, rerum mutabilium *notionem definientem* esse non posse.

4 τοῦ πλήθους τῶν ἀριθμῶν. Ticin: ex quo contingit ipsos tactus a numerorum multitudine uno exsuperari. Stallb., au contraire construit μία ἐλάττους εἶναι τῶν ἀριθμῶν τοῦ πλήθους, inférieurs aux nombres de la quantité totale.

5 τὰ ὄντα.

6 Parm., 149. a. b.

dire le deuxième par rapport au premier, et si on ne met pas le premier à la suite du deuxième, comme dit Aristote : car un n'est pas à la suite de deux, mais deux vient à la suite de un. Dans le contact qu'est-ce qui empêche que le touchant touche [1] ce qui suit immédiatement, comme posé le premier avant celui-là ; mais, nous demandons, si, le premier étant posé à la suite du deuxième, il le touche. Car le : *à la suite*, est nécessairement à la suite de celui-là, et le mouvement va partout de droite à gauche, si l'un des termes doit se rapprocher de l'autre par le mouvement [2]. Voilà pourquoi il s'exprime en ces termes : ce qui *doit*, τὸ μέλλον, toucher doit être à la suite de ce qu'il doit toucher ; or le contact implique, au moins, deux et il ne peut y avoir entre eux un moyen, à moins qu'il ne soit introduit du dehors, et alors il y a deux contacts, parce qu'il y a trois termes, et toujours ainsi les contacts par rapport aux termes sont moindres d'un, comme l'a dit Aristote en traitant des termes et des propositions ; car les premiers deux l'emportent d'un, par rapport au contact qui est unique, et il en est de même pour tous ceux qui suivent.

SEGM. XXIII. — « Et si l'un est seul [3] qu'il n'y ait pas dyade [4], il n'y aura pas de contact [5]. — Et comment, en effet ? — Donc les autres que l'un, ne sont ni un, ni ne participent de l'un, puisqu'ils sont autres que l'un. — Non. — Donc il n'y a pas de nombre dans les autres puisqu'il n'y a pas d'un en eux. — En effet. — Donc les autres ne sont ni un ni deux : ils n'ont aucun nom d'aucun nombre. — Non. — Donc l'un est seulement comme un, et il ne saurait y avoir de deux. — Il ne semble pas. — Donc il n'y aura pas de contact, puisqu'il n'y a pas deux. — Non. — Donc ni l'un ne touche les autres, ni les autres ne touchent l'un, puisqu'il n'y a pas de

1 Cous. Col. 1274.
2 T. VI. 275. Col. 1274.
3 S'il n'existe que l'unité.
4 Il n'y a pas deux, parce que les autres considérés en eux-mêmes, et ne participant pas de l'un, — qui reste seul à part, sans se communiquer, — ne peuvent former un nombre qui implique des *uns* distincts, des *unités* discrètes.
5 Ms. c. dans la marge : « Ici il est démontré que l'un est égal et inégal à lui-même et aux autres. »

contact. — Non, certes. — Ainsi d'après toutes ces raisons, l'un touche et ne touche pas les autres et lui-même. — Il semble. — Il est donc égal et inégal à lui-même et aux autres ? — Comment ? — Si l'un était plus grand ou plus petit que les autres, ou inversement, si les autres étaient plus grands ou plus petits que l'un [1], n'est-il pas vrai que parce que l'un est un, et que les autres sont autres que l'un, ils ne pourront être, par leurs essences et leurs natures propres et à part, ni plus grands ni plus petits l'un que l'autre, mais si, outre leur essence propre, ils avaient chacun l'égalité, ils seraient égaux l'un à l'autre; et si ceux-ci (les autres) avaient la grandeur, et celui-là (l'un) la petitesse, ou au contraire si l'un avait la grandeur et les autres la petitesse, quelle que soit l'espèce à laquelle s'ajouterait la grandeur, elle serait plus grande, et quelle que soit l'espèce à laquelle s'ajouterait la petitesse, elle serait plus petite. — Nécessairement. — Or ces deux espèces déterminées, la grandeur et la petitesse, sont, n'est-ce pas ? Car, n'est-ce pas, si elles n'étaient pas, elles ne seraient pas contraires l'une à l'autre, et ne se trouveraient pas dans les êtres. — En effet, comment cela pourrait-il être ? — Si donc dans l'un se trouve la petitesse elle y sera ou dans le tout ou dans une partie de lui? — Nécessairement. — Mais quoi ! si elle était dans le tout, ne serait-elle pas répandue comme l'un, dans le tout de l'un, et ne l'envelopperait elle pas ? — Evidemment. — Etant donc également répandue en lui, la petitesse ne serait-elle pas égale à l'un même et, comme l'enveloppant, ne serait-elle pas plus grande ? — Comment le nier ? — Est-il donc possible que la *petitesse* soit *égale* à quelque chose ou plus grande que quelque chose, et qu'elle remplisse le rôle de la grandeur et de l'égalité, et non la fonction qui lui appartient à elle-même ? — Impossible. — Donc la petitesse ne saurait être dans l'un tout entier ; mais si elle est dans l'un, elle sera dans une partie. — Oui. — Mais elle

1 Pour démontrer l'égalité de l'un et des autres, il pose les idées absolues, les essences intelligibles et séparées de l'un et des autres, de la grandeur et de la petitesse. Or comme l'idée de la grandeur et de la petitesse ne peut pas être tout entière dans n'importe quelle autre chose, puisque les idées ne se communiquent pas, ni les autres ni l'un ne pourront recevoir ni l'une ni l'autre : donc ils sont égaux.

ne sera pas dans toute partie [1], sinon, les mêmes conséquences reviendront que lorsqu'on la disait répandue dans le tout [2] : elle sera égale ou plus grande que la partie dans laquelle elle serait. — Nécessairement. — Donc elle ne sera dans aucun des êtres, et n'est présente ni dans une partie ni dans le tout, et il n'y aura rien de petit, sauf la petitesse en soi. — Il ne semble pas. — Donc non plus, la grandeur ne sera pas dans l'un; car il y aurait une autre chose plus grande que la grandeur même; ce serait celle où se trouverait la grandeur, et cela, quand il n'y a pas de petit que nécessairement elle doit surpasser, si elle est grande : ce qui est impossible, puisque la petitesse n'est nulle part [3]. — C'est vrai. — Mais la grandeur en soi, n'est pas plus grande qu'une autre chose, que la petitesse en soi, et la petitesse n'est pas plus petite qu'une autre chose, si ce n'est que la grandeur en soi. — Non, certes. — Donc les autres ne sont ni plus grands ni plus petits que l'un ; ils ne possèdent ni grandeur ni petitesse, et ces deux espèces en soi n'ont par rapport à l'un, ni la puissance de surpasser ni celle d'être surpassés, du moins l'une par rapport à l'autre, et de son côté l'un n'est ni plus grand ni plus petit qu'elle, ni que les autres, puisqu'il n'a ni grandeur ni petitesse. — Non, il semble en être ainsi, du moins. — Mais si l'un n'est ni plus grand ni plus petit que les autres, il est nécessaire qu'il ne les surpasse pas et qu'il n'en soit pas surpassé. — C'est nécessaire. — Mais ce qui ne dépasse pas et n'est pas dépassé, de toute nécessité, est sur le pied d'égalité [4], et ce qui est sur le

1 ἐν παντὶ μέρει.

2 C'est-à-dire qu'elle perdrait sa nature propre, pour prendre et revêtir celles de la grandeur ou de la petitesse.

3 La notion de grandeur est un relatif et suppose un contraire, la petitesse : la petitesse supprimée, il n'y a plus de relation, par conséquent, plus de grandeur, si la grandeur n'est qu'une relation.

4 ἐξ ἴσου : pareillement, également, de la même manière : la nuance entre ἐξ ἴσου εἶναι et ἴσον εἶναι, est bien subtile. Stallbaum veut que cette égalité soit établie entre les idées de la grandeur et de la petitesse; mais il reconnaît que Platon n'a pas établi cette conclusion avec beaucoup de clarté, « facile intelligitur, Parmenidem hoc argumentum *parum subtiliter* conclusisse. » Et il croit que Platon a voulu dire que le ἓν τἆλλα, et considérés comme des idées en soi et absolues, ne participent pas de la grandeur, mais ont cependant cela de commun que l'une et l'autre ont une compréhension définie, formant un genre contenant des parties et des espèces, et que c'est là ce qui constitue leur égalité « nam utraque extrema aliqua atque summa notione absolvun-

pied d'égalité est égal. — Absolument. — Et même aussi l'un en soi, par rapport à lui-même, sera dans cette situation : n'ayant en lui-même ni grandeur ni petitesse, il ne saurait ni être surpassé par lui-même ni se surpasser lui-même, mais étant sur le pied d'égalité, il serait égal à lui-même. — Parfaitement. — Donc l'un sera égal à lui-même et aux autres. — Il semble[1]. »

Ici il récapitule le raisonnement, que les autres que l'un, puisqu'ils sont autres que l'un, ne sont ni un ni ne participent de l'un : car s'ils participaient de l'un, ils seraient un ; et puisqu'ils ne participent pas de l'un, il n'y a pas de nombre dans les autres que l'un ; donc il n'y a pas en eux dyade, et si l'un est, et si la dyade n'est pas, il n'y aura pas dans les autres de deux à la suite de un, et si cette suite n'existe pas, ni les autres ne toucheront l'un, ni l'un ne touchera les autres; car les autres que l'un ne participeront pas d'un nombre quelconque, puisqu'ils ne participent pas de l'un. Ainsi donc l'un touche et ne touche pas et lui-même et les autres[2].

A partir d'ici il traite rapidement la question que l'un est égal et inégal à lui-même[3] et aux autres, et dit : Si l'un était plus grand ou plus plus petit par rapport aux autres, par une sorte de composition et de mélange, ni l'un dans le être un, ni les autres dans le être autres que l'un[4], ne recevront ni le plus grand ni le plus petit, mais il est nécessaire qu'eux, l'un et les autres, outre qu'ils sont chacun certaines substances, soient susceptibles de recevoir l'égalité, et s'ils admettent l'égalité, qu'ils admettent aussi la grandeur et la petitesse. Si donc ceux-ci avaient la grandeur, ceux-là la petitesse, quelle que soit l'espèce d'entre eux, soit l'un, soit les autres, à laquelle s'ajouterait la grandeur, elle sera plus grande ; quelle que soit l'espèce à laquelle s'ajouterait la petitesse, elle sera plus petite. Donc la grandeur et la peti-

tur, quandoquidem ideæ latissime patenti prorsus respondet generalis naturæ (Wesen) notio. Quæ quidem ipsa illa æqualitas est, quam Eleates eis vindicat. » Il faut de bons yeux pour voir cela.

1 Parm., 149. c. d. ; 150 a. b. c. d. e. Cous. Col. 1274.

2 T. VI. 276. Col. 1274.

3 Je lis αὐτῷ τε (au lieu de αὐτά τε) καὶ ἄλλοις.

4 Cous. Col. 1275.

tesse sont certaines espèces déterminées, dont participeront ce qu'on appelle les choses plus grandes et plus petites. Car s'il n'y a ni grandeur ni petitesse, si ces espèces ne sont d'aucune manière absolument, comment dans les êtres, et du moins dans l'un et dans les autres que l'on pose assurément comme substances, s'introduirait-il certaines substances autres que l'égalité, la grandeur et la petitesse ? Mais puisque dans l'un, selon l'hypothèse, intervient la petitesse — car c'est la petitesse ou la grandeur — si donc dans l'un intervient la petitesse, elle sera dans lui tout entier ou dans une de ses parties selon la division. Si on la pose dans une partie, on arrive à l'absurde ; car comment sera-t-il petit, ce qui ne participe que d'une partie de la petitesse ; si elle est dans tout l'un et dans le tout de l'un, la petitesse ne sera-t-elle pas enveloppante, étendue, également dans tout l'un, comme Aristote, en parlant de la périphérie [1] qui se resserre ou se distend, dit qu'elle sera dans toute partie ou distendue ou resserrée, mais jamais par partie. Donc demeurant pareillement à l'un, elle sera égale à lui, n'étant ni plus petite ni plus grande, mais par le fait d'envelopper le tout, elle sera plus grande et le surpassant. Est-il donc possible que la petitesse soit égale à ce dans quoi elle est, et même plus grande que celui-ci, et qu'elle fasse la fonction de grandeur, par le fait d'envelopper, et celui de l'égalité, par le fait de demeurer dans le tout, et qu'elle ne remplisse pas sa fonction propre, qui est la fonction de la petitesse seulement ? Il est donc conclu que la petitesse ne saurait être dans le tout, afin de n'être pas sujette à ces affections. Mais quoi ! sera-t-elle dans la partie ? Mais nous verrons, si elle est dans la partie, revenir les mêmes conséquences qui se sont produites dans le Tout, et il serait encore plus contraire au sens commun que la petitesse étant dans la partie fût plus grande comme enveloppante, égale comme demeurant dans toutes les parties du tout, qu'elle ne fasse pas son opération propre, mais celle de la grandeur et de l'égalité : de sorte que puisque la petitesse n'est ni dans l'un tout entier ni dans une partie, elle ne sera dans aucun

1 T. VI. 277. Col. 1275.

des êtres [1], et il n'y aura rien autre chose de petit, puisque la petitesse ne sera dans aucune chose, si ce n'est la petitesse elle-même. Donc la grandeur ne sera pas non plus dans l'un, et à l'exception de l'un en soi, dans lequel, par hypothèse, serait la grandeur, il n'y aura non plus aucune autre chose plus grande, et cela parce que le petit n'est pas en elle, comme il l'a montré, puisque la petitesse n'est pas dans l'un. Le grand, en effet, surpasserait la petitesse, qui n'est pas : le grand sera et le petit ne sera pas, puisque la petitesse n'est en aucune chose : ce qui est impossible. Car la grandeur est relative, et nécessairement relative à la petitesse, comme la petitesse à la grandeur. C'est pour cela qu'Aristote a dit en parlant des relatifs [2], que si on connaît celui-ci comme plus grand, on connaît avec précision et d'une façon déterminée ce par rapport à quoi il est plus grand ; car il n'est pas plus grand que la première chose venue : car c'est là une opinion générale, une notion commune, ὑπόληψις, et non une proposition scientifique. Donc puisque les autres n'ont ni grandeur ni petitesse, ils ne seront ni plus grands ni plus petits que l'un ; ni l'un par rapport à lui-même, ni les autres par rapport les uns aux autres n'ont la puissance de surpasser ni celle d'être surpassés, en tant qu'ayant grandeur, de surpasser, en tant qu'ayant petitesse, d'être surpassés ; mais pas même pour l'un dans les autres [3], il n'y aura aucune chose plus grande ou plus petite par rapport à l'un qui n'a ni grandeur ni petitesse. Donc si l'un n'est ni plus grand ni plus petit que les autres, nécessairement l'un ne surpasse pas les autres, et n'en est pas surpassé. Or ce qui ne surpasse pas et n'est pas surparssé, est pareillement et ce qui est pareillement sera égal. Donc l'un par rapport à lui-même sera dans cette situation de n'avoir ni grandeur ni petitesse ; et s'il en est ainsi, il ne se surpassera pas lui-même comme ayant grandeur, et il ne sera pas surpassé par lui-même, comme ayant petitesse,

1 Cous. Col. 1276.
2 T. VI. 278. Col. 1276.
3 On ne voit pas ce que vient faire ici ce membre : οὐδὲ τῷ ἑνὶ ἐν τοῖς ἄλλοις, ce un *dans* les autres, dont il n'a pas encore été question.

mais étant également, il sera égal à lui-même. Donc l'un sera égal à lui-même et aux autres.

SEGM. XXIV. « Et alors lui-même étant dans lui-même serait aussi au tour de lui-même [1] et extérieur à lui-même, comme s'enveloppant plus grand que lui-même, comme enveloppé, plus petit, et ainsi l'un serait plus grand et plus petit que lui-même. — Il le serait. — Donc ceci est aussi nécessaire, à savoir, que il n'y a rien en dehors de l'un et des autres. — Comment le nier ? — Mais cependant il est nécessaire aussi que ce qui est toujours soit quelque part [2]. — Oui. — Donc le étant *dans* quelque chose, étant plus petit sera dans un plus grand : car une chose ne saurait être dans une autre, autrement qu'à cette condition. — Non, certainement. — Et puisqu'il n'y a rien autre chose en dehors et excepté les autres et l'un, et qu'il faut que ceux-ci soient dans quelque chose, il s'ensuit par là même, qu'il faut qu'ils soient l'un dans l'autre, les autres dans l'un, l'un dans les autres, ou qu'ils ne soient pas du tout. — Il semble. — Donc puisque l'un est dans les autres, les autres seront plus grands que l'un, qu'ils enveloppent, l'un sera plus petit que les autres, dont il est enveloppé, mais puisque les autres sont dans l'un, l'un par la même raison, sera plus grand que les autres, et les autres, plus petits que l'un. — Il semble. — Donc l'un est égal et plus grand et plus petit que lui-même et que les autres. — Il paraît. — Or puisqu'il est plus grand et plus petit et égal, il aura des mesures égales, et plus grandes et plus petites que lui-même et que les autres, et puisqu'il a de telles mesures, il aura aussi de telles parties. — Comment dire non [3] ? »

Il traite encore de l'égalité et de l'inégalité de l'un et après avoir démontré qu'il est seulement égal, il montre maintenant qu'il est à la fois inégal. L'épichérème [4] est tiré du : dans lui-même et dans les autres, ce qui a été antérieurement démontré [5], et la conclusion est que, étant dans lui-

1 S'enveloppant lui-même.

2 Ce qui constitue une relation et une liaison avec un autre, ne fut-ce qu'avec l'espace.

3 Parm., 151, a. b. c.

4 Cous., Col. 1277.

5 T. VI. 279. Col. 1277.

même et étant autour de lui-même, il serait extérieur à lui-même, qu'en tant qu'enveloppant, il est plus grand que lui-même, en tant qu'enveloppé il est en même temps plus petit, et que l'un est ainsi en même temps plus grand et plus petit ; et puisqu'il n'y a rien en dehors de l'un et des autres (car quelle autre chose pourrait-il y avoir qui ne soit ni un ni autre que l'un), et qu'il est dans l'essence de l'un, en tant qu'être, d'être quelque part, donc l'un est en lui-même, plus petit dans le plus grand : car c'est ainsi qu'une chose est *dans* quelque chose. Remarque bien comment en s'appuyant sur ce principe Aristote prouve ses conclusions sur le Lieu, qu'il est la limite de l'enveloppant dont l'extrémité est le lieu de l'enveloppé. Puis donc qu'il faut qu'ils soient dans quelque chose, et qu'il n'y a rien en dehors de l'un et des autres, n'est-il pas nécessaire qu'ils soient l'un dans l'autre, ou qu'ils ne soient nulle part ? Or il n'est pas de la nature de l'être de n'être nulle part : donc, l'un est dans les autres, et par là les autres sont plus grands que l'un, comme enveloppant, et l'un est plus petit comme enveloppé ; mais les autres sont dans l'un, et l'un, par le même raisonnement, comme enveloppant, sera plus grand, et les autres que l'un plus petits, comme enveloppés. Donc l'un est égal, d'après sa démonstration précédente, et il est plus grand et plus petit que lui-même et que les autres. Mais s'il est plus grand, plus petit et égal, il aura à la fois des mesures égales à lui-même et aux autres, en tant qu'égal, des mesures plus grandes, en tant que plus grand, des mesures plus petites, en tant que plus petit, et puisqu'il a de telles mesures, c'est-à dire des mesures égales, plus nombreuses et plus petites, il aura en même temps et par là même, un aussi grand nombre de parties : c'est donc par les mesures qu'il prouve que les parties sont égales au tout, et plus nombreuses et moins nombreuses.

SEGM. XXV. [1] — « Donc ayant des mesures égales et plus nombreuses et moindres, il sera à la fois plus petit en nombre et plus grand que lui-même et que les autres et par la

1 Cous. Col. 127-78.

même raison égal en nombre à lui-même et aux autres [1]. — Comment ? — S'il est plus grand que certaines choses, il aura des mesures plus nombreuses aussi, et autant de parties que de mesures; s'il est plus petit, un plus petit nombre, s'il est égal, il en sera de même. — C'est cela. — Donc étant plus grand et plus petit que lui-même et égal à lui-même, il aura un nombre de mesures égal, plus grand et plus petit, que lui-même ; et par conséquent de parties. — Comment le nier ? — S'il a un nombre de parties égal à lui-même, il sera égal à lui-même selon la quantité, s'il en a un plus grand, il sera plus grand, s'il en a un plus petit, il sera plus petit en nombre que lui-même. — Il semble. — Donc l'un se comportera de la même façon par rapport aux autres ; puisqu'il paraît plus grand qu'eux, il est nécessaire qu'il soit aussi plus grand qu'eux, selon le nombre ; puisqu'il paraît plus petit, il faut qu'il soit plus petit en nombre ; et puisqu'il est égal en grandeur, il faut qu'il soit égal aux autres selon la quantité. — Nécessairement. — Ainsi donc encore, à ce qu'il semble, l'un sera égal, plus grand et plus petit en nombre que lui-même et que les autres. — Il le sera [2] ».

Regarde comment [3] encore ici, en s'appuyant sur ces arguments, Aristote cherche à prouver comment on peut affirmer [4] de la génération l'imparfait et le parfait. Car il dit que ce qui a un nombre plus grand est plus parfait et voilà pourquoi, en s'appuyant sur ces notions, il dit que dans la génération comme dans les autres mouvements, il y a conjonction et comparaison [5]. — Maintenant il dit que ce qui a des mesures égales, ou plus nombreuses, ou moins nombreuses, sera aussi en nombre plus grand et plus petit que lui-même et que les autres, à cause du plus grand nombre ou au contraire du plus petit nombre de mesures, et aussi égal à lui-

1 T. VI. 280. Col. 1277.
2 Parm., 151 e. d. e.
3 Cous. Col. 1278.
4 εἴποιμι est si bizarre et si inattendu qu'on doit croire à une erreur de copiste pour εἴποι τις.
5 Le texte donne συμβουλή délibération, qui n'a pas de sens; le msc. fournit la leçon συμβολή, commissura, junctura. Tout ce passage semble altéré.

même et aux autres par suite de l'égalité des mesures. Et quand on lui demande : comment ? il rend plus clair son raisonnement et fait le rapprochement, non pas de l'un même avec lui-même, mais de l'un avec un autre, ou pour prendre une formule plus générale s'appliquant à tout, il explique que si une certaine chose est plus grande que les autres, elle aura un plus grand nombre de mesure qu'eux, et autant il y a de mesures, autant il y aura de parties ; qu'il en sera de même, si elle est plus petite ; car comparée aux autres, elle aura un plus petit nombre de mesures ; et ainsi de même, si elle est égale ; car elle aura un nombre égal de mesures, et si elle a un nombre égal de mesures, elle aura un nombre égal de parties. Donc ayant un nombre égal à lui-même de parties, il sera égal à lui-même selon le quantum, en ayant un plus grand nombre, il sera plus grand ; en ayant un plus petit, il sera plus petit [1] ; et l'un sera dans les mêmes conditions par rapport aux autres, et encore plus manifestement encore, puisqu'ils sont autres que lui [2]. L'un sera donc égal, plus petit et plus grand que lui-même et que les autres.

Segm. XXVI. — « N'est-il pas vrai que l'un participe du temps, qu'il est et devient plus jeune et plus vieux que lui-même et que les autres, et ni plus jeune ni plus vieux ni que lui-même ni que les autres, en participant du temps ? — Comment cela ? — Le *être* est en lui, n'est-ce pas, puisqu'il *est* un ? — Oui. — Or le être est-il quelque autre chose que la participation de la substance, accompagnée du temps présent, comme le *était* est la participation de la substance, accompagnée du passé, et à son tour, le *sera*, avec l'avenir. — Oui, il *est*. — Donc il participe du temps, puisqu'il participe du : *être*. — Parfaitement. — Par conséquent il participe du temps qui marche. — Oui. — Donc il devient toujours plus vieux que lui-même, puisqu'il progresse selon le temps. — Nécessairement. — Ne nous souvenons-nous pas que le plus vieux devient plus vieux que le devenant plus jeune ? — Je

1 A la condition que les parties soient de même grandeur.
2 T. VI. 281. Col. 1278.

m'en souviens. — Donc puisque l'un devient plus vieux que lui-même, il deviendrait plus vieux que lui-même devenant plus jeune. — Nécessairement. — Il devient donc ainsi et plus jeune et plus vieux que lui-même. — Oui. — N'est-il pas plus vieux, lorsqu'il est devenant selon le temps *maintenant*, qui est entre le : *était* et le : *sera*; car puisqu'il marche, du : *autrefois*, vers le : *ensuite*, il ne sautera pas par-dessus le *maintenant*. — Non, certes. — Ne suspend-il pas le *devenir* plus vieux, lorsqu'il *est* dans le *maintenant*, et alors, il ne *devient pas* il *est* alors, ipso facto, plus vieux : car s'il continuait à se mouvoir en avant, il ne serait pas saisi par le maintenant; car ce qui marche en avant, est de telle nature qu'il touche les deux réunis, et le maintenant et le ensuite, abandonnant le maintenant et saisissant le ensuite. — C'est vrai. — Et si nécessairement toute chose devenant ne peut pas se dérober et éviter le maintenant, puisque c'est selon lui qu'elle *est* [1], elle suspend continuellement le devenir et *est* alors cela même qu'elle est devenant. — Il semble. — Donc l'un aussi, lorsque devenant plus vieux il arrive au maintenant, suspend le *devenir* et *est* alors plus vieux. — Parfaitement. — Donc il *est* aussi plus vieux que la chose dont il est devenu plus vieux? — Oui. — Or il était devenu plus vieux que lui-même. — Oui. — Le plus vieux est plus vieux que le plus jeune. — Oui. — Donc l'un *est* alors plus jeune que lui-même, lorsque devenant plus vieux, il rencontre le maintenant. — Nécessairement. — Mais le maintenant est toujours présent pendant tout le être; car il est toujours maintenant ce qu'il est. — Comment dire] non? — Donc l'un est toujours et devient plus vieux et plus jeune que lui-même. — Il semble [2]. »

A partir d'ici [3], il prouve que l'un participe du temps [4], et

1 Dire qu'une chose *est*, c'est dire qu'elle est *maintenant*.

2 *Parm.*, 151 e. 152. a. b. c. d. e.

3 Msc. en marge : « Ici il est démontré que l'un participe du temps, qu'il est plus vieux et plus jeune que lui-même et que les autres, et qu'il a le même âge. Conf. Procl., *in Parm.*, Col. 1219 n. 1. « La *largeur* psychique est caractérisée par le temps et la vie selon le temps », etc.

4 Cous. Col. 1279.

est plus vieux et plus jeune que lui-même et que les autres et qu'il a le même âge, ce qu'il a fait voir par le ni plus vieux ni plus jeune (car ceci n'est pas un argument par négation, comme on pourrait le penser, c'est un argument affirmatif, comme les autres arguments affirmatifs) ; il dit donc que, puisque l'un *est*, et que le *est* est en lui, le *est* est une participation de la substance avec le temps présent ; par exemple : la pierre *est*, Socrate *est*. Pour rectifier[1] cette assertion, Aristote, dans son traité : de l'*Interprétation*, au sujet de *l'être*, τὸ ὄν, dont on dit qu'il est perceptible par l'opinion, et qu'il possède une apparence de l'être[2], dit que le *est* n'a pas par lui même le non-être, mais seulement par accident, par suite de ce qu'il est perceptible par l'opinion[3], le être donc est participation de la substance avec le temps présent, comme le *était* participation de la substance avec le passé, et le *sera* participation de la subtance avec le futur ; car la guerre sera, disons-nous, mais nous affirmons en outre de cela le *être* ; car par soi-même le être participe aussi de la substance : car il y a deux sortes de substances : l'une qui existe par elle-même[4], l'autre qui est caractérisée par la différence avec l'accident, et celle-ci a un rapport à l'être, comme lorsque nous disons : la substance de l'accident *est* de devenir et de cesser de devenir. Donc l'un devient toujours plus vieux que lui-même, parce qu'il participe du temps progressant, et qui n'est jamais arrêté. Et nous nous souvenons que du différent,

1 θεραπεύων.

2 En disant cela, Aristote semble dire que l'Etre, que l'opinion seule perçoit, n'est pas.

3 L'Anonyme ne paraît pas avoir bien compris le passage d'Aristote (de Interpr. 3. p. 16, b. 22 : οὐδὲ γὰρ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι σημεῖόν ἐστι τοῦ πράγματος (Cont. id., p. 92, b. 13. τὸ δ'εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί· οὐ γὰρ γένος τὸ ὄν), οὐδ'ἂν τὸ ὂν εἴπῃς αὐτὸ καθ'ἑαυτὸ ψιλόν. αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδέν ἐστι, προσημαίνει δὲ σύνθεσίν τινα, ἣν ἄνευ τῶν πραγμάτων οὐκ ἔστι νοῆσαι, qu'on peut comparer au passage de la *Métaphysique* : 1051. b. 12. τὸ μὲν εἶναι ἐστι τὸ συγκεῖσθαι καὶ ἓν εἶναι, τὸ δὲ μὴ εἶναι τὸ μὴ εἶναι τὸ μὴ συγκεῖσθαι, ἀλλὰ πλείω εἶναι. Ce qui veut dire que Aristote explique *l'être*, par être composé, συγκεῖσθαι, mais que être, εἶναι, ne signifie pas la substance, τὴν οὐσίαν, le τὸ-τί ἐστι, mais simplement la copule, par laquelle il est indiqué qu'une chose est affirmée d'une autre. Bieze (Aristotetes, t. I, p. 95, n. 3). « Bei Aristoteles hat also das Verbum εἶναι nicht die Bedeutung eines ῥῆμα, weil es nicht einen bestimmten Gegenstand (πρᾶγμα) bezeichnet, sondern sich auf die Verbindung des Subjects und Prædicats zu einem Ganzen beziehe. »

4 T. VI. 282. Col. 1279.

déjà étant, le différent de celui-ci *ne devient pas* différent, mais *est* différent, et que du différent *devenant*, le différent *devient*, et que du *devenu* différent le différent est *devenu*. Si donc le plus vieux est dit plus vieux que le plus jeune, alors l'un est dit devenant plus vieux parce qu'il est opposé et mis en relation avec le devenant plus jeune; donc en devenant plus jeune, il devient plus vieux, et il conclut le devenir (*être*) [1] plus vieux, du temps qui ne cesse de s'écouler. Car le temps est toujours en écoulement; c'est pour cela qu'il devient continuellement plus vieux : mais il conclut à son tour : (plus vieux) que le devenant plus jeune de ce que les relatifs ne sont pas dits en ordre inverse ; mais le devenant par rapport au devenant. Ensuite [2] il demande s'il est naturel que le plus jeune et le plus vieux qu'une autre chose devienne et soit dit dans ce sens ; après avoir admis cela, il transporte, comme à la dérobée, le : *il devient* dans le : *est* qui est intermédiaire entre le : *était* et le *sera* , car le devenant selon le temps maintenant, c'est *est*; car progressant un jour du : *était*, dans le sera, il traversera le maintenant, qui est entre le *autrefois* et le *ensuite;* et rencontrant le maintenant, il arrête le devenir plus vieux : il ne devient plus, il *est* le plus vieux [3]; car s'il progressait [4] selon le devenir, nécessairement, il ne sera pas saisi par le maintenant ; car ce qui progresse toujours touche et le maintenant et touche aussi le ensuite, abandonnant celui-là, s'emparant de celui-ci, et le progressant est entre les deux et le maintenant et le ensuite. Et puisqu'il est nécessaire que tout devenant ne passe pas à côté du maintenant [5], lorsqu'il est selon le maintenant, il s'échappe [6] toujours du devenir, et il est alors ce qu'il s'est trouvé devenant. Donc l'un rencontrant lui aussi le maintenant, en devenant plus vieux, arrête son devenir plus vieux et *est* plus vieux : or à ce moment-là il

1 τὸ μὲν γίγνεσθαι πρεσβύτερον εἶναι. Je croirais volontiers qu'εἶναι est inséré ici par erreur.
2 Cous. Col. 1280.
3 T. VI, 283. Col. 1280.
4 Continuellement, sans s'arrêter.
5 Ne l'évite pas.
6 Je lis ἐκβαίνει au lieu d'ἐμβαίνει τοῦ γίγνεσθαι.

devenait plus vieux que le plus jeune, et maintenant il est plus vieux que le plus jeune ; il *devenait* plus vieux que lui-même selon la progression constante du temps, donc il *est* plus vieux que lui-même qui est plus jeune, parce qu'il a rencontré le maintenant : or le maintenant est présent à l'un pendant tout le être (de lui), car il est toujours maintenant ce qu'il est. Donc : l'un est toujours, et toujours devient plus vieux et plus jeune que lui-même.

SEGM. XXVII. « Or est-il et devient-il [1] un temps plus long que lui-même, ou un temps égal ? — Un temps égal. — Mais ce qui est ou devient un temps égal a le même âge. — Comment le nier ? — Ce qui a le même âge n'est ni plus vieux ni plus jeune. — Non, certes. — Donc l'un devenant et étant un temps égal à lui-même n'est ni ne devient ni plus jeune ni plus vieux que lui-même. — Je ne le pense pas [2]. »

A partir d'ici il prouve que l'un à le même âge ; car puisqu'il n'est ni ne devient pas un plus long temps que lui-même, selon le présent se manifestant, il est donc égal. Or le étant ou devenant un temps égal a le même âge : le ayant le même âge n'est ni plus vieux ni plus jeune [3] : donc l'un devenant et étant le même temps que lui-même n'est ni ne devient ni plus jeune ni plus vieux que lui-même.

SEGM. XXVIII. « Mais quoi ! et que les autres ? — Je ne puis le dire. — Cependant tu peux dire que les autres que l'un, s'ils sont différents, et non quelque chose de différent [4], sont plus qu'un [5] ; car s'ils étaient quelque chose de différent (au singulier), ils seraient un, et comme ils sont différents (au pluriel), ils sont plus que un. — Oui. — Il aura aussi quantité. — Il l'aura. — Mais étant quantité, il participera d'un nombre plus grand que l'un. — Comment le nier ? — Mais quoi, dirons-nous que les plus grands du nombre deviennent

1 Cous. Col. 1280.
2 *Parm.*, 152. e.
3 T. VI, 284. Col. 1281.
4 L'argument repose sur l'emploi du pluriel ἕτερα au lieu du singulier ἕτερον
5 Car ἕτερα implique seulement dualité.

ou sont devenus avant les plus petits ? — Ce sont les plus petits. — Donc le plus petit sera le premier : or celui-ci c'est l'un : n'est-ce pas? — Oui. — Donc l'un est devenu le premier de tous les êtres qui ont le nombre, et tous les autres, ἄλλα, ont le nombre, puisqu'ils sont autres (au pluriel), et non autre (au singulier). — Ils ont le nombre. — Mais, j'imagine, ce qui est devenu premier, est devenu antérieurement, et les autres, postérieurement ; les choses devenues postérieurement sont plus jeunes que celles devenues antérieurement, et ainsi les autres seront plus jeunes que l'un, et l'un est plus vieux que les autres. — En effet il en sera ainsi[1]. »

Il compare aux autres que l'un le plus vieux et le plus jeune. Les autres ne sont pas dits quelque chose de différent de l'un, mais différents; donc ils sont plus qu'un : car s'ils étaient quelque chose de différent, et non différents, ils seraient aussi un[2] ; or étant différents, ils sont plus qu'un, et auront quantité, et étant quantité, ils participeront d'un nombre plus grand que l'un ; mais nécessairement, dans le nombre les plus petits deviennent antérieurement aux plus grands; le plus petit est devenu le premier, et l'un est devenu le premier de tous les êtres ayant le nombre : or les autres ont aussi le nombre, puisqu'ils sont autres et non autre. Or le premier en soi, comparé aux autres, a dû devenir antérieurement à eux ; mais l'antérieur est dit relativement au postérieur : donc les autres sont devenus postérieurement, mais les choses devenues postérieurement sont plus jeunes que ce qui est devenu antérieurement, et ainsi les autres seront plus jeunes que l'un, et l'un plus vieux que les autres.

SEGM. XXIX. — « Mais examine encore ceci : L'un est il devenu contre sa propre nature, ou est-ce là une chose impossible? — Impossible. — L'un nous est apparu ayant des parties, et s'il a des parties, ayant un commencement, une fin et un milieu. — Oui. — Le principe, le commencement, ne devient-il pas le premier de tout, et de l'un lui-même et de

1 Parm., 153. a. b.
2 Ils formeraient une unité, le genre *un* du différent.

chacune des autres choses, et les autres choses, jusqu'à la fin, ne deviennent-elles pas après le commencement? — En effet. — Or nous pouvons affirmer que toutes ces choses[1] sont des parties et du tout et de l'un, et que celui-ci est devenu en même temps, et avec la fin, un et tout. — On peut l'affirmer. — La fin, j'imagine, devient le dernier, et l'un par nature devient en même temps que celui-ci : de sorte que s'il est nécessaire que l'un ne devienne pas contre sa nature[2], devenu en même temps que la fin, il serait de sa nature de devenir le dernier par rapport aux autres. — Il semble. — Donc l'un est plus jeune que les autres, et les autres sont plus vieux que l'un. — La chose me paraît aussi à moi-même être ainsi[3] ».

Ici il montre inversement que l'un est postérieur aux autres[4] et par là plus jeune. Il se sert de cette proposition, que l'un n'est pas devenu contre sa nature, mais selon sa nature, afin que l'un arrive et s'établisse dans sa fin propre et paraisse postérieur aux autres. Car ce qui arrive à sa fin propre se meut selon sa nature, et ce qui se meut selon sa nature arrive à sa fin propre. C'est pour cela[5] que le feu occupe sa fin propre en même temps qu'il se meut d'un mouvement conforme à sa nature. Car lorsqu'il a mieux réalisé son espèce, il se tient et se meut vers le haut, comme l'expose philosophiquement Aristote. Outre cette proposition qu'il ne devient pas et n'est pas devenu contre sa nature, il se sert encore de cette autre : c'est qu'il a des parties, comme il l'a démontré plus haut. Or ce qui a des parties aura commencement et fin et milieu. En toutes choses, et dans l'un et dans tout le reste, le commencement est antérieur à toutes les autres parties jusques et y compris la fin. Dans les choses du devenir nous disons qu'elles sont devenues alors avec la fin[6], nous en disons autant de l'un : c'est avec sa fin qu'il est devenu un et

1 Il y a dans le texte : πάντα τἄλλα, ce qui signifierait les autres parties : le milieu et la fin; mais Stallbaum observe avec raison que le commencement est lui aussi partie de l'un et du tout : il supprime donc ce τἄλλα et je fais comme lui.

2 Qui est de ne pas cesser d'être un.

3 Parm., 153. c. d.

4 T. VI, 285. Col. 1281.

5 Cous. Col. 1282.

6 Quand elles ont fini et en même temps qu'elles finissent de devenir.

entier, et la fin en toutes choses devient le dernier : c'est dans cette fin que l'un, selon sa nature, devient un et un tout : et puisqu'il a été établi qu'il *n'est* pas contre la nature, mais qu'il est devenu avec sa fin, comme mû selon sa nature, il sera postérieur aux autres parties [1]. Car ce sont là ces autres que l'un, auxquels sont comparés le un [2] qui sera plus jeune et les autres qui seront plus vieux. C'est ainsi qu'inversement on trouve que les autres sont plus vieux que l'un.

SEGM. XXX. — « Mais quoi ! le commencement, ou toute autre partie de l'un [3], ou de toute autre chose quelconque, pourvu qu'elle soit partie et non parties, doit nécessairement être un, puisqu'elle est partie [4] ? — Nécessairement. — Donc l'un sera devenu avec et en même temps que la première partie devenue, et en même temps que la deuxième, et l'un ne fera défaut à aucun des autres qui deviennent, quelle que soit la partie qui s'ajoute à n'importe quelle autre [5], puisque c'est après les avoir parcourues toutes, jusqu'à la dernière, que la chose est devenue un tout, parce que dans sa génération, il ne lui fera défaut ni un milieu, ni un dernier, ni un premier, ni aucune autre partie [6]. — C'est vrai. — Donc l'un a le même âge que tous les autres ; de sorte que si l'un lui-même n'est pas né contre la nature [7], il ne sera devenu ni antérieurement ni postérieurement aux autres, mais en même temps ; et selon le même raisonnement, l'un ne sera ni plus vieux ni plus jeune que les autres, et les autres de même par rapport à lui. — C'est parfaitement exact [8]. »

1 T. VI. 286. Col. 1282.

2 Le texte : πρὸς ἃ συγκρίνεται τὸ ἓν ἔσται· πρεσβύτερα δὲ τὰ ἄλλα, καὶ οὕτως εὑρέθη ἀνάπαλιν τὰ ἄλλα τοῦ ἑνὸς πρεσβύτερα, est manifestement altéré ; la première proposition ne s'explique pas : la deuxième est répétée dans la troisième. Je suppose au premier membre une lacune, que j'ai comblée comme j'ai pu.

3 On se rappelle que l'un a des parties.

4 Toute partie est *une* partie.

5 Stallb. « Nec ab ullo deficit ceterorum quæ gignuntur, quodcunque *gignitur alteri* accedens. Nam ita προσγίγνηται accipiendum. » Je crois qu'il veut dire quel que soit le nombre de parties qui se succèdent.

6 Si on divise le tout en plus de trois parties.

7 εἰ μὴ παρὰ φύσιν πέφυκεν, si sa nature n'est pas contre nature

8 Parm., 153. d. e. 154. a.

A partir d'ici il montre que l'un a le même âge que lui-même et que les autres, et d'abord, que les autres : le commencement, et les autres parties, de l'un, si tu veux, de toute autre chose quelconque, si tu le préfères, à condition seulement qu'il soit partie et non parties, est et est dit un. Donc l'un dans le commencement sera conservé un et dans la deuxième et dans la troisième partie, et il ne fera défaut à aucune des parties, jusqu'à ce qu'arrivé à la dernière, après avoir parcouru les autres, il devienne. Donc puisque parcourant les autres que l'un, qui sont des parties de l'un, et devenant dans chacune d'elles, il est toujours égal à lui-même, il aura le même âge que les autres, de sorte qu'à moins que l'un ne soit d'une nature contre nature [1], comme nous *l'avons établi* [2], il ne sera devenu ni antérieurement ni postérieurement aux autres; car le contre nature, puisqu'il est par d'autres causes, et non par sa nature propre, naturellement ne pourra pas être amené à parcourir toutes les parties [3], qui sont les autres. Mais puisqu'il est par nature, il les parcourt toutes, et alors il ne sera ni plus jeune ni plus vieux que les autres, et les autres ni plus vieux ni plus jeunes que lui ; et selon le raisonnement précédent, il avait été conclu qu'il est plus jeune et plus vieux que lui-même et que les autres.

SEGM. XXXI. — « Il est donc et il est devenu dans cet état. Mais que dirons-nous à son tour du fait qu'il *devient* plus jeune et plus vieux que les autres, et les autres que l'un, et qu'il ne *devient* ni plus jeune ni plus vieux? En est-il du *devenir* comme de l'*être*, ou autrement ? — Je ne saurais le dire. — Eh ! bien, je puis dire du moins ceci : c'est que si une chose *est* plus vieille qu'une autre, elle ne pourra pas *devenir* en même temps encore plus vieille que lorsque, devenue pour la première fois, elle l'emportait déjà en âge ; ni inversement, si elle *est* plus jeune, elle ne pourra plus devenir plus jeune ;

1 Cous. Col. 1283.

2 Ces premières personnes tantôt au singulier, tantôt au pluriel, ne sont-elles pas un indice que l'auteur de cette ébauche sommaire c'est Proclus même?

3 T. VI. 287. Col. 1283.

car des choses égales ajoutées à des choses inégales, soit au temps, soit à toute autre chose, font toujours différer les choses d'une quantité égale à celle dont elles différaient tout d'abord. — Comment le nier? — Donc le *étant* ne saurait *devenir* jamais plus vieux ni plus jeune que le *étant*, puisqu'ils diffèrent en âge toujours d'une quantité égale ; mais il *est* et *est devenu*, l'un plus vieux, l'autre plus jeune : et ils ne le *deviennent* pas. — C'est vrai. — Donc l'un aussi, *étant*, ne saurait jamais *devenir* ni plus vieux ni plus jeune, puisqu'il l'*est*, que les autres qui le *sont*. — Non, certes [1]. »

Après avoir développé son argumentation sur le *être* et le *être devenu*, il examine maintenant la question du *devenir* de ces mêmes choses : en est-il donc du : *être* comme du *devenir*, ou autrement? et comme ici l'interlocuteur ne sait qu'en dire, lui-même dit : qu'il sait tout au moins ceci : c'est que ce qui *est devenu* plus vieux ou plus jeune que lui-même, d'après les démonstrations précédentes, et ce qui *est* plus jeune et plus vieux que lui-même, selon des démonstrations semblables, ne *devient* pas plus jeune ni plus vieux. Voici la marche et le cours de son raisonnement : c'est que ceci *étant* plus vieux que ceci, il *est possible* qu'il devienne [2] encore plus vieux que ce par rapport à quoi il était devenu antérieurement plus vieux et il devient encore plus vieux et plus vieux ; mais le plus jeune n'a aucun moyen de devenir encore plus jeune, de sorte que le fait que quelque chose est et est devenue plus jeune qu'une certaine autre, signifie qu'elle l'est. Mais le *étant* lui-même plus jeune, il est possible qu'il devienne plus jeune que lui-même ou qu'un autre [3]. Car le plus jeune et ce par ce rapport à quoi il est plus jeune sont nécessairement des choses inégales : or le temps en s'ajoutant à elles, ou n'importe quelle autre chose ajoutée à l'une et à l'autre, est égal et le même, et fera toujours différer l'une de l'autre d'une quantité égale à celle dont ils différaient tout d'abord. Donc puis-

1 Parm., 154. a b. c.

2 χώραν ἔχει. L'auteur a eu sous les yeux un autre texte de Platon que le nôtre qu dit tout le contraire : οὐκ ἂν ἔτι δύναιτο. Ou une négation a été ici omise.

3 Nous verrons plus loin que Platon lui-même explique comment le *étant* plus jeune peut *devenir* plus vieux.

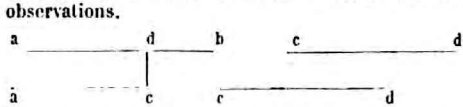
que l'un diffère toujours en âge de lui-même d'une quantité égale [1], il faut accorder qu'il *est* et qu'il *est devenu* également plus vieux et plus jeune, de la différence antérieure dont il différait tout d'abord, et qu'il ne le *devient* pas : il ne devient pas plus jeune, car il ne reprend pas sa course en arrière ; ni plus vieux, car il a reçu une fois également la première addition du temps, et *est devenu* plus vieux. Et ensuite différant de lui-même d'une quantité égale, d'après l'addition antérieure, il ne deviendra pas encore plus vieux, de sorte qu'il faut accorder qu'il *est* et *est devenu* également plus jeune et plus vieux, mais il n'est pas possible qu'en même temps il *devienne* plus jeune et plus vieux.

SEGM. XXXII. — « Mais vois, si, en les examinant par ce côté, ils [2] ne deviennent pas plus vieux et plus jeunes. — De quel côté? — Par le côté où l'un nous est apparu plus vieux que les autres et les autres plus que l'un. — Quoi donc? — Lorsque l'un *est* plus vieux que les autres, c'est, n'est-ce pas, qu'il est devenu un temps plus long que les autres? — Oui. — Regarde encore : si nous ajoutons un temps égal à un temps plus grand ou plus petit, le plus différera-t-il du moins d'une partie égale ou d'une partie plus petite? — Plus petite. — Donc l'un ne sera plus différent encore par la suite en âge par rapport aux autres, de ce qu'il en différait tout d'abord, mais recevant un temps égal aux autres, il différera toujours moins en âge des autres qu'antérieurement : est-ce vrai, ou non? — C'est vrai [3]. — Donc ce qui diffère moins en âge qu'il n'en

1 T. VI. 288. Cous. Col. 1284.

2 L'un et les autres.

3 Pour rendre plus clair ce résultat, Stallbaum a recours à une figure que je reproduis avec ses observations.



Finge lineolas a b et a c, longitudine spatii d b esse diversas. Jam utrique addas lineolam c d. Quod si igitur nunc lineas a b et a c per se spectes, profecto dicendum est utramque æquale spatii incrementum cepisse, ideoque pari proportione esse productam. Sin autem a b et a c una cum augmento isto c d inter ipsas compares.

différait auparavant, ne sera-t-il pas devenu plus jeune que autrefois par rapport aux choses relativement auxquelles il était antérieurement plus vieux? — Plus jeune. — Et si celui-ci est devenu plus jeune, est-ce qu'à leur tour les autres ne sont pas devenus, par rapport à l'un, plus vieux qu'antérieurement? — Absolument. — Donc le devenu plus jeune *devient* plus vieux par rapport à ce qui était devenu antérieurement et était plus jeune, et il n'*est* plus plus vieux, mais il devient toujours plus vieux que celui-là; car celui-là progresse vers le plus jeune, et celui-ci vers le plus vieux. Mais à son tour le plus vieux devient de la même maniere plus jeune que le plus jeune; car allant tous deux vers les contraires de ce qu'ils sont, ils deviennent tous deux le contraire l'un de l'autre, le plus jeune plus vieux que le plus vieux, le plus vieux plus jeune que le plus jeune. Ils ne seraient donc pas en situation d'être devenus; car s'ils étaient devenus, ils ne deviendraient plus, mais ils seraient. Mais maintenant ils deviennent et plus vieux et plus jeunes l'un que l'autre; l'un devient plus jeune que les autres, parce qu'il a apparu *étant* et *étant devenu* antérieurement plus vieux, et les autres deviennent plus vieux que l'un, parce qu'ils sont devenus plus tard. Et selon le même raisonnement, les autres aussi sont dans le même rapport à l'un, puisqu'ils ont apparu plus vieux que lui, et sont devenus antérieurement à lui. — En effet, il semble qu'il en est ainsi [1] »

Il rapproche [2] et oppose l'un aux autres; et montre que l'un *étant* plus vieux que les autres peut *devenir* plus jeune, et que les autres *étant* plus vieux [3] que l'un deviendront plus

facile reperias eas non jam priore longitudinis discrimine esse diversas, sed eam inter utramque intercedere rationem, ut a b imminuta, a c aucta esse videatur. Il suppose encore un autre exemple : Caïus a 20 ans; Sempronia 10 : Caïus est donc plus âgé de 10 ans que Sempronia, et cette différence de 10 ans les accompagnera pendant toute la durée de leur vie ; mais le cours de la vie changera le rapport : d'abord ce rapport était de moitié, mais lorsque Caïus aura 60 ans et Sempronia 50, ce rapport ne sera plus que d'1/6 des années totales. Sempronia ne sera plus jeune que Caïus que d'1/6 au lieu de l'être d'1/2. Sempronia est donc devenue relativement plus vieille que Caïus, qu'elle ne l'était antérieurement; et réciproquement Caïus est devenu plus jeune qu'elle qu'il ne l'était auparavant.

1 Parm., 154. c. d. e.; 155 a. b.

2 Cous. Col. 1284.

3 Ne faudrait-il pas lire : plus jeune

vieux. Et il se sert de la proposition antérieurement démontrée, à savoir, que l'un est plus vieux que les autres, et les autres que l'un : or est plus vieux ce qui a un plus long temps, plus jeune ce qui a un temps plus court par rapport à ce par rapport quoi il est plus jeune [1]. Si donc on pose deux choses quelconques, l'une plus grande selon le temps, l'autre moindre, et si nous leur ajoutons successivement un temps égal, jamais le plus ne différera du moins d'une fraction égale, mais toujours plus petite. Ainsi prenons pour exemples : deux choses quelconques, deux nombres, et cela pour que la chose soit plus facile à voir (car il en serait de même de grandeurs). Posons que l'un est 4, l'autre 2; le plus sera différent du moindre de la moitié du plus grand; mais si je leur ajoute un nombre égal, ou une grandeur égale, s'il s'agit de grandeurs, et supposons que l'égal ajouté à ces inégaux soit 2, nous obtiendrons de celui de 4 temps, un de 6 temps [2], et celui de 2 temps deviendra de 4 temps. Donc le plus différera du moindre du tiers du plus grand, et si j'ajoute aux choses qui sont de 6 temps et de 4 temps, encore deux autres temps, l'une deviendra de 8 temps, l'autre de 6, et le plus différera du moindre de 2 : et 2 diffère de 8 d'un quart, et ainsi de suite, la différence deviendra de plus en plus petite [3]. D'abord le plus différait du moins d'1/2 ; puis ensuite d'1/3; puis ensuite d'1/4 ; puis d'1/5 ; puis d'1/6, et ainsi de suite. Que conclure de là ? C'est que la différence d'âge dont l'un, étant plus vieux, différait d'abord des autres, ne sera plus la même dans la suite, mais sera toujours plus petite ; car prenant un temps égal aux autres [4], il en différera en âge toujours moins qu'antérieurement, et différant moins qu'antérieurement de n'importe quoi, il deviendra plus jeune que dans le temps antérieur, par rapport aux choses par rapport auxquelles il était plus vieux, parce qu'il se rapproche du plus jeune, en s'écartant moins de lui qu'au-

1 T. VI, 289. Col. 284.
2 Cous. Col. 1285.
3 $2 : 4 = \frac{1}{2}$; $\frac{4}{6} = \frac{2}{3}$; $\frac{6}{8} = \frac{3}{4}$.
4 T. VI. 290. Col. 1285.

paravant ; et si l'un est plus jeune, l'autre, par rapport à l'un, est plus vieux qu'auparavant. Donc ce qui était devenu auparavant plus jeune, c'est-à-dire les autres, devient plus vieux par rapport à ce qui était devenu antérieurement plus vieux, c'est-à-dire par rapport à l'un, et *devenant* plus vieux, selon l'écoulement du temps, il n'*est* jamais, et par là, l'un, qui était plus vieux, progresse vers le plus jeune, et les autres vers le plus vieux, et encore une fois l'un plus vieux que le plus jeune, c'est-à-dire que les autres, devient plus jeune ; car s'enveloppant l'un l'autre dans leur contraire, le plus jeune est plus vieux que le plus vieux, et le plus vieux plus jeune que le plus jeune (car ils ne seront jamais devenus, mais deviendront toujours successivement tels, par suite de l'écoulement du temps), il subit ces états, par rapport aux autres, comme les autres les subiront par rapport à l'un.

SEGM. XXXIII. — « Donc en tant qu'aucune chose ne devient ni plus vieille ni plus jeune qu'une autre, en tant qu'elles diffèrent l'une de l'autre toujours d'un nombre égal, l'un ne deviendra ni plus vieux ni plus jeune que les autres, ni les autres que l'un ; mais en tant que les choses devenues antérieurement diffèrent nécessairement des postérieures d'une partie toujours différente, comme les postérieures des antérieures, par là nécessairement elles deviennent plus vieilles et plus jeunes les unes que les autres, les autres que l'un, l'un que les autres. — Parfaitement. — D'après tout cela, l'un est et devient plus vieux et plus jeune que lui-même et que les autres, et il n'est ni ne devient ni plus vieux ni plus jeune ni que lui-même ni que les autres. — Absolument[1]. »

Il donne les conclusions[2] des épichérèmes ; car, dit-il, en tant que l'un et les autres diffèrent l'un de l'autre d'un nombre égal, comme ayant des parties égales l'un à l'autre et étant égales entre elles, ni l'un n'est plus vieux ou plus jeune que les autres, ni ceux-ci plus vieux ou plus jeunes que celui-

1 Parm., 155. b. c.
2 Cous. Col. 1286.

là. Mais en tant que nécessairement les devenus antérieurs diffèrent des postérieurs d'une fraction différente, et les postérieurs des antérieurs [1], par là nécessairement ils deviennent plus vieux et plus jeunes les uns que les autres. Et par le même raisonnement, l'un est et devient plus vieux et plus jeune que lui-même et que les autres, et n'est ni ne devient ni plus vieux ni plus jeune que lui-même et que les autres.

SEGM. XXXIV. — « Et puisque l'un participe du temps, et du devenir plus vieux et plus jeune, n'est-il pas nécessaire qu'il participe aussi et du *autrefois* et du *ensuite* et du *maintenant*, puisqu'il participe du temps [2] ? — Nécessairement. — Donc l'un a été et est et sera, et il est devenu et il devient et il deviendra — Vraiment ! — Et si quelque chose est *à lui* et *de lui* [3] cette chose a été, est et sera. — Très vrai. — Il y aura donc de lui [4] science, opinion et sensation, puisque nous-mêmes, en ce moment nous mettons en acte ces facultés à son égard. — Tu as raison. — Il possède donc [5] un nom, une définition, il est nommé, il est exprimé, et toutes les déterminations de cette nature qui se trouvent exister pour les autres choses, sont aussi pour lui. — Il en est absolument ainsi [6]. »

Et puisque l'un participe du temps, il participe donc aussi du *autrefois*, et du : maintenant, et du : plus tard, du: il a été et est, et sera, et du : il est devenu, et devient et deviendra. Quant aux mots : quelque chose sera *à lui* et *de lui*, en voici, je crois, le sens : le *a été*, et le *est* et le *sera*, seront à lui, ἐκείνῳ ; car ces propriétés ne sont pas quelque chose de lui, mais s'ajoutent à lui, comme étant dans le temps [7]. Mais de *lui*, ἐκείνου, sont la science, l'opinion, la

1 T. VI. 291. Col. 1286.
2 Répétition.
3 ἐκείνῳ καὶ ἐκείνου.
4 αὐτοῦ εἴη ἄν.
5 ἐστιν αὐτῷ.
6 Parm., 155. d. e.
7 Le texte est certainement altéré. Au lieu de ἀλλ' ἐκείνου πεσόντος ὡς ἐν χρόνῳ ὄντι, le msc. a donne ἐκείνῳ πεσόντα ou προϊόντα ; je lis ἐκείνῳ προσιόντα.

sensation [1]; car il est, en tant que connaissable par la science, par l'opinion et par la sensation, l'objet de ces facultés, sauf qu'il n'est pas l'objet de ces trois facultés à la fois ; mais s'il est toujours de la même manière et dans le même état, il sera connu par la science ; s'il peut être connu autrement, par des raisonnements, il sera l'objet de l'opinion ; s'il tombe sous la sensation [2], car ce mode de connaissance [3] de l'un est aussi compris dans les raisonnements présentés, il est un objet sensible. Qu'il tombe sous la prise de la connaissance scientifique et de la connaissance conjecturale, cela est évident par le fait même que nous en traitons ici par des syllogismes et des épichérèmes [4]; il possède un nom et est dénommé, il n'est pas inexprimable, dans le sens de l'absolument non-être : il y a de lui une notion et on peut l'affirmer par le langage : car il n'y a pas de notion de l'absolument non être [5], on ne peut rien dire de lui. — Enfin toutes les autres déterminations qui s'appliquent aux êtres s'appliquent aussi à l'un.

1 C'est-à-dire qu'on a une science, une opinion, une sensation *de lui*.

2 Cous. Col. 1287.

3 La connaissance sensible.

4 Arist., Top., VIII, II. 162. a. 15. Le philosophème est un syllogisme démonstratif; l'épichérème est un syllogisme dialectique » ; c'est-à-dire que dans le premier la conclusion est rendue évidente par la démonstration, qui se ramène aux principes premiers, de la raison, source et critérium et mesure de toute vérité; tandis que le syllogisme dialectique part de principes probables, τὰ ἔνδοξα, des opinions communes des hommes, des vérités de sens commun. Mais le mot épichérème avait déjà, du temps de Quintilien (Inst. Or., V, 10, § 2) changé complètement de sens et pris le sens opposé. La logique moderne donne le nom d'épichérème au syllogisme, à la majeure ou à la mineure duquel on ajoute la cause ou la preuve. C'est un syllogisme composé. Aristote ne parle de l'enthymème que dans sa Rhétorique, 1. 2, 1357 a. 16. ἐνθύμημα. — καὶ ἐξ ὀλίγων τε καὶ πολλάκις ἐλαττόνων ἢ ἐξ ὧν ὁ πρῶτος συλλογισμός. Il est tiré ἐξ εἰκότων καὶ σημείων, d'opinions vraisemblables, et d'indices extérieurs.

5 T. VI. 292. Col. 1287.

COMMENCEMENT DE LA IIIe HYPOTHÈSE

SEGM. XXXV. — « Traitons donc maintenant le troisième point. L'un, s'il est, tel que nous l'avons analysé, n'est-il pas nécessaire que lui, étant un et plusieurs, et ni un ni plusieurs, et participant du temps, parce qu'il *est* un, participe parfois de la substance, et parce qu'il n'est pas un, à son tour ne participe pas parfois de la substance ? — Cela est nécessaire. — Est-ce que, au moment où il en participe, il est possible qu'à ce moment-là il n'en participe pas, et au moment où il n'en participe pas, qu'il en participe ? — Cela n'est pas possible. — Donc c'est dans un certain temps qu'il en participe, et dans un autre temps qu'il n'en participe pas : car c'est seulement ainsi qu'il pourra participer et ne pas participer de la même chose. — C'est très exact. — Donc il y a un temps où il saisit l'être, et un temps où il l'abandonne, car comment serait-il possible qu'il ait la même chose, tantôt, et tantôt ne l'ait pas, s'il ne saisissait pas parfois l'être et si parfois il ne l'abandonnait pas ? — Cela serait impossible [1] »

Les termes, *traitons le troisième*, sont très exacts ; car nous avons à examiner de trois manières la question : ***s'il est ceci encore***, εἰ ἔστι τόδε ἔτι, et encore semblablement de trois manières : ***s'il ne l'est pas.*** Et ces questions se subdivisent en quatre : quelles choses en résultent ; et celles-ci, à leur tour, aussi en quatre [2].

Car ou on considère la chose par rapport à elle-même, ou par rapport à ses contraires, et inversement les contraires par rapport à eux-mêmes et les contraires par rapport à la chose en question. — Quelles choses ne s'ensuivent pas : et cela aussi de quatre manières [3] : quelles choses ne s'en-

1 Parm. 155. e. ; 156. a.
2 Cous. Col. 1288.
3 Cous. Col. 1289.

suivent pas pour la chose par rapport à elle-même, et quelles, par rapport aux autres, et ceux-ci par rapport à eux-mêmes et ceux-ci, par rapport aux questions proposées. — Quelles choses s'ensuivent et ne s'ensuivent pas, et cela de quatre manières. Ayant donc dit d'abord quelles choses ne s'ensuivent pas pour lui-même par rapport à lui-même, et pour lui-même par rapport aux plusieurs, et pour les plusieurs par rapport à lui [1], et inversement quelles choses s'ensuivent, et cela de quatre manières, le voilà maintenant qui arrive au troisième point : il va dire quelles choses s'ensuivent et ne s'ensuivent pas. Il s'ensuit donc pour l'un d'être un et plusieurs, et ni un ni plusieurs, et de participer du temps, dans le sens où dans les deuxièmes hypothèses, il a dit, d'après la définition, que le *est* c'est le participer de la substance [2], car le *est* exprime que quelque chose *est* et est *substance*.

Il dit ensuite que l'un n'est pas selon la première hypothèse, et qu'il s'ensuit pour lui le *est*, selon la deuxième; et le : *n'est pas*, selon l'hypothèse actuelle où l'on cherche : qu'est-ce qui s'ensuit et qu'est-ce qui ne s'ensuit pas : car il clair que le *est* s'ensuit, et qu'il ne s'ensuit pas le *est*, c'est-à-dire le non participer parfois de la substance [3].

Parfois donc il participe et parfois il ne participe pas de la substance ; or nécessairement il ne peut se faire qu'au moment où il ne participe pas de la substance, il en participe, et nécessairement il ne peut se faire qu'au moment où il en participe, il n'en participe pas : mais c'est dans un certain temps qu'il en participe, et dans un autre temps qu'il n'en participe pas. Il y a donc en lui un temps où il saisit le *être* et un temps où il perd le *être* ; car le parfois participer de la substance, parfois n'en pas participer, cela signifie que tantôt il saisit le être et tantôt le lâche. Cependant remarque le paralogisme : car du : *ni un*, c'est-à-dire du : *il n'est pas un*, il tire le : il *n'est pas*, purement, sans réserve, et c'est d'après cela qu'il soutient qu'il ne participe pas de la substance.

1 L'Anonyme oublie le 4e rapport : et pour les plusieurs par rapport à eux-mêmes.
2 T. VI, 193. Col. 1289.
3 Le texte est ici ou altéré ou mal et incomplètement rédigé. Je l'ai complété, comme j'ai pu.

NOTE SUR LE SEGM. XXXV.

Damascius (des Principes, § 397), commente ainsi la troisième hypothèse :

« Sur la troisième hypothèse il faut d'abord rechercher quel en est le but [1].

... Et à cette première question, il est facile de démontrer qu'on a eu raison de dire que l'objet de l'hypothèse est l'âme descendant et remontant de la génération à la génération ; car s'il avait été question ici des espèces qui sont dans un substrat, ces espèces, il les nomme *les autres*, τὰ ἄλλα. Or maintenant il ne se propose pas de traiter des autres, mais de l'un. De plus, il ne parle pas d'une substance soit divine, soit phychique, car cette substance est comprise aussi en quelque manière dans les conclusions divines, conformément à sa nature composée mais une. Il reste donc que l'hypothèse ait pour objet les êtres qui accompagnent toujours les dieux, d'après le grand Iamblique ; car c'est là de toutes les interprétations anciennes la plus vraisemblable, et qui, pour être acceptée et crue, tire de nombreux points d'appui des conclusions, relatives aux démons, formulées dans le *Banquet* (202 e). Mais cependant les démons qui, autour de ces Dieux, reçoivent d'eux, suivant un certain ordre les attributs propres des conclusions divines, en sont les satellites et les anges, car ils sont les pléromes et les genres les meilleurs des lots mis sous les ordres des Dieux, comme ne s'écartant pas pour ainsi dire des lots divins. Donc il est nécessaire que Parménide ici traite non de la substance qui accompagne toujours les Dieux, mais d'une substance qui parfois s'en éloigne, puisque les conclusions amenées par le raisonnement démontrent le changement dans le temps. Car ce n'est plus selon la propriété particulière que sont pris ici le temps et la génération, comme à la fin de la deuxième hypothèse : il s'agit maintenant de la génération réelle, du temps qui devient autre, tantôt celui-ci, tantôt celui-là. C'est pourquoi le périr coexiste au devenir et le *sans temps* est

1 Thomson sur ce passage du Parménide dit avec raison : Fluctuant interpretes Platonis nec in exponendo supposili hujus argumento sibi constant.

opposé comme une espèce contraire au temps. Ajoutons en troisième lieu que cet un ne se manifeste qu'après la propriété génésiurgique des Dieux. Or il est nécessaire que les démons célestes soient spécifiés par l'égal et l'inégal, comme n'étant pas sublunaires. Or il est question ici de cet un qui participe du temps, parce qu'il est produit par les dieux sublunaires ; autrement, par sa propre nature, il ne serait pas descendu dans la génération...

§ 399. — Deuxièmement : comment Parménide définit l'un comme étant un et plusieurs, et ni un ni plusieurs et comme participant du temps....

De même donc que le *Timée* fait l'espèce de l'âme divisible et indivisible, de même Parménide la fait un et non un, plusieurs et non plusieurs, et évidemment aussi tout et non tout, parties et non parties, le même et l'autre et ni le même ni l'autre, et ainsi de tous les contraires.

§ 400. — Troisième question : il voit lui-même, au sujet des actes et des puissances, les changements des conclusions ; car il admet d'une part que la substance de l'âme est éternelle, il admet d'autre part la génération, relativement aux productions de tels ou tels animaux, de telles ou telles pensées ; dans ces productions, il admet le temps, mais dans la substance, l'achrone comme éternel. Pour nous, dans nos commentaires sur le *Timée*, nous avons montré que l'âme tout entière et dans toutes ses parties, ὅλην δι' ὅλης, est à la fois engendrée et non engendrée, selon la substance, et ici encore nous croyons qu'il faut entendre les conclusions, de la substance. Car partout Parménide traite de la substance et même de quelque chose de plus, qui est au-dessus de ces substances, c'est-à-dire des hénades. « Et maintenant, dit-il, si l'un est, il est nécessaire qu'il soit tel ou tel. » Sans doute donc il démontre par les actes ce qui, de la susbtance, se porte, par sa nature, vers les deux modes d'être et est pour ainsi dire amphibie. »

A la troisième question : s'il faut voir le changement du temps dans l'acte ou dans la substance de l'âme... il faut répondre que le principe automoteur des âmes supérieures se spécifie à la fois lui-même toutes choses, et par là est toujours dans le même état. Et s'il passe en changeant d'un des

intelligibles à l'autre, la substance se modifie, il est vrai, en quelque manière avec les actes, mais il ne se modifie pas en mal ou en bien, ni ne passe, par cette modification, à la substance ou au devenir. Mais notre un, celui dont il s'agit maintenant, passe dans ses changements à ces états. Et si quelqu'un des genres supérieurs est sujet, en quelque mesure, à une sorte de descente et d'ascension — car c'est une hypothèse que dans ce même commentaire expose le divin Iamblique, — la modification qu'éprouvent nos âmes est bien inférieure en dignité. C'est pourquoi ces changements sont bien réellement l'objet de la IIIe hypothèse. Et si quelques-unes des âmes dépourvues de raison descendent et remontent, ce changement trouvera mieux sa place quand il s'agira des *autres*. Cette hypothèse-ci est spécialement consacrée aux âmes particulières...

§ 401. — A la quatrième question : combien y a-t-il de conclusions, et quelles sont-elles ? disons qu'il y a six conclusions et que cet un est vraiment une hexade psychique. En outre, qu'il participe de la substance, devient et périt : il devient un, périt plusieurs ; il périt un, devient plusieurs ; et en tant qu'un tout, ἓν ὅλον, il devient et périt un et plusieurs ; ensuite, il se compose, se décompose, est assimilé, désassimilé, s'égalise, s'inégalise.

§ 402. — « La cinquième question : *qu'est-ce que ce diacosme des âmes particulières*, amène une opinion que je partage moi-même, et j'ai trouvé que le philosophe Syrianus lui aussi a voulu également diviser les autres hypothèses et leurs membres comme la première. Mais tout en le disant, il a omis d'opérer la division. Il est donc certain que Parménide enseigne ici qu'il y a six espèces d'âmes : l'une qui est au sommet de toutes par le fait qu'elle participe : c'est celle qui, quoique descendant dans la génération n'y descend pas, comme dit le Grand Iamblique dans son traité sur la migration de l'âme hors du corps [1]. »

SEGM. XXXVI. — « Mais le participer de la substance, ne

1 Conf. Procl. *in Parm.*, Cous. Col. 1053-1064 ; 1215, l. I.

l'appelles-tu pas devenir? — Oui. — Et le perdre la substance, ne l'appelles-tu pas périr ? — Certes. — L'un donc, à ce qu'il semble, prenant et perdant la substance, devient et périt ? — Nécessairement. — Puisqu'il est un et plusieurs, qu'il devient et périt, est-ce que lorsqu'il devient un, le devenir plusieurs ne périt pas, et lorsqu'il devient plusienrs est-ce que le être un ne périt pas ? — Assurément. — En devenant un et plusieurs, n'est-il pas nécessaire qu'il se décompose et se compose [1] ? — Très nécessaire. — Et encore lorsqu'il devient dissemblable et semblable, n'est il pas nécessaire qu'il s'assimile et se désassimile ? — Oui. —Et lorsqu'il devient plus grand, plus petit, égal, qu'il croisse, qu'il diminue, qu'il s'égalise [2] ? — C'est cela même [3]. »

Et il établit [4] qu'il est devenant, et tour à tour périssant ; car il montre que dans l'acte de participer de la substance, il devient, et dans le fait de perdre la substance, il périt ; ensuite, il unit et rattache le un et le plusieurs au devenir, de sorte que, devenant un et plusieurs, par le devenir un, le être plusieurs périt ; ensuite il prouve qu'il se décompose par le fait que d'un il devient plusieurs [5] ; puis, que par le devenir semblable (comme il l'a montré selon les précédentes hypothèses, mais ici d'une manière indéterminée et sans ajouter : *à lui-même et aux autres*, comme il l'avait fait là : car il examine et considère ces caractères, dans l'un en lui-même et non par rapport aux autres), il s'assimile ; et par le fait qu'il devient dissemblable, qu'il se désassimile ; (car remarque comment il pousse son argumentation, en rattachant le devenir aux précédentes propriétés, et au devenir, la conclusion qu'il cherche à tirer des propriétés actuelles : car il a dit : il devient par le fait de participer de la substance); et enfin que par le devenir ou plus grand ou plus petit ou égal selon leshypothèses précédentes, il prouve qu'il croît, et diminue et s'égalise.

1 Lorsque l'un se dissout en ses parties, ou lorsque ses parties se rapprochent et s'unissent en un.

2 Différence entre le sens des verbes qui expriment l'acte au présent et au *devenir*, l'état marqué par eux.

3 Parm., 156. a. b.

4 Cous. Col. 1290.

5 T. VI. 294. Col. 1290.

SEGM. XXXVII. — « Mais lorsque étant en mouvement il s'arrête, et lorsque étant en repos il change et passe au se mouvoir, il faut assurément qu'il ne soit pas dans un temps [1]. — Comment? — Etant en repos antérieurement, se mouvoir postérieurement, et étant en mouvement antérieurement s'arrête postérieurement, ce sont des états qu'il est impossible qu'il éprouve sans l'acte de changer. — En effet. — Il n'y a en effet aucun temps dans lequel il soit possible et à la fois qu'il se meuve et qu'il soit en repos. — Non, certes. — Mais il ne change pas non plus, sans l'acte de changer [2]. — Ce n'est pas vraisemblable. — Quand donc change-t-il, car ce n'est pas dans le temps où il est en repos, ni dans le temps où il se meut, ni en un mot quand il est dans un temps, qu'il pourrait changer. — Non, certes. — N'est-ce donc pas un état étrange que celui dans lequel il sera quand il change? — Lequel? — L'Instantané; car l'instantané semble signifier quelque chose comme ceci : que, de cet état (l'instantané), il se produit un changement pour l'un ou l'autre des états contraires; car ce n'est pas de l'état où il est encore au repos, qu'il change (et passe à son contraire), ni du mouvement encore se mouvant qu'il change (et passe au repos). Mais cette nature de l'instantané, vraiment merveilleuse, est comme assise et installée entre le mouvement et le repos : elle n'est dans aucun temps, c'est en elle que se porte, c'est d'elle que sort ce qui en mouvement change et passe à s'arrêter, et ce qui au repos change et passe à se mouvoir. — Cela en a tout l'air. — Et l'un, si du moins il est en repos et se meut, pourra changer (dans l'instantané) et passer à l'un ou à l'autres des contraires : car c'est seulement ainsi [3] qu'il pourra faire les deux, et en changeant il change instantanément, et lorsqu'il change il ne sera dans aucun temps, et dans ce moment, il ne saurait ni se mouvoir ni être en repos. — Non, en effet [4].

1 μηδ'ἐν ἑνὶ χρόνῳ εἶναι équivaut ici à ἐν μηδένι χρόνῳ, nullo plane tempore esse, omnino temporis expers esse, comme dans Symp., 214, d. et *de Rep.*, VI. 506. a. Le sens est d'ailleurs fixé par les mots qui vont suivre : χρόνος δέ γε οὐδείς ἐστιν.

2 οὐδὲ μὴν μεταβάλλει ἄνευ τοῦ μεταβάλλειν.

3 Stallbaum rapporte οὕτως à εἰ μεταβάλλοι : je le rapporte à ἐξαίφνης.

4 Parm., 156. c. d. e.

Ainsi donc il a établi antérieurement[1] le devenir par le participer de la substance, et le périr par le perdre la substance ; par le devenir un de plusieurs, le se composer, et au contraire par le devenir plusieurs de un, le se décomposer ; par le devenir semblable, le s'assimiler ; par le devenir dissemblable, le se désassimiler ; par le devenir plus grand, le croître ; par le devenir plus petit, le diminuer ; par le devenir égal, le s'égaliser, et tous ces états par le devenir dans le temps, c'est-à-dire par le fait d'éprouver des affections passives ; et maintenant, montrant que tous ces états se réalisent dans l'instantané[2] et que l'instantané est nécessairement dans le *est* qui consiste dans l'indivisible[3], il établit que l'un ne demeure dans ces états pendant aucun temps, qu'il n'est ni semblable ni dissemblable, ni égal, ni moindre, ni plus grand, pendant un temps quelconque. Et il fonde son argumentation et la preuve de ses assertions sur le : se mouvoir et être en repos. Si en effet se mouvant il s'arrête, et si étant en repos il passe en changeant au se mouvoir, il n'est dans aucun temps, puisque en repos il se meut, et se mouvant il s'arrête et ne demeure jamais, et qu'il ne saurait changer et passer du être en repos au se mouvoir, ni du se mouvoir au être en repos, sans un changement. Quand donc change-t-il, puisqu'il n'est dans aucun temps, ni dans l'acte d'être au repos ni dans l'acte de se mouvoir? N'est-ce pas vraiment là une chose étonnante qui résulte de nos raisonnements, à savoir que c'est dans un temps qui échappe à la sensation, dans l'instantané, qu'a lieu le changement qui le fait passer du se mouvoir au être en repos et du être en repos au se mouvoir? car il n'est pas de la nade ce qui est encore en repos de passer au se mouvoir, ni de ce qui est encore se mouvant de passer au repos : mais c'est là précisément la nature de l'instantané, qui, placé entre le repos et le mouvement, n'est dans aucun temps ; et puisqu'il[4]

1 Je lis πρότερον au lieu de πότερον.
2 T. VI. 295. Col. 1295.
3 ἐν ἀκαρεῖ signifie au propre, qui ne peut être coupé, l'insécable, l'infiniment petit.
4 Ce qui se meut et ce qui est en repos.

n'a pas ce d'où il sortirait et ce où il entrerait — (car il n'est dans aucun temps ni dans le se mouvoir, pour pouvoir de cet état changer et passer au repos, ni dans le être en repos, pour pouvoir de cet état passer en changeant au se mouvoir) — il ne reste que cette alternative, c'est que ce *d'où* et ce en quoi il passe, soit uniquement dans la nature et l'essence de l'instantané, et que ce soit de cette nature et dans cette nature qu'ait tout l'air de se réaliser ce changement du mouvement au repos et du repos au mouvement. Voilà donc comment l'un, s'il est en repos et s'il se meut, ne demeurant dans aucun temps [1]; ni dans le mouvement ni dans le repos, opérera son changement dans les deux selon l'instantané : car c'est seulement ainsi et non autrement [2] que ce changement pourra se réaliser.

SEGM. XXXVIII. — « N'en sera-t-il pas ainsi de tous les autres changements ? à savoir, que lorsqu'une chose passe en changeant de l'être au non être, ou du non être au devenir, le fait se produit alors entre certains mouvements et certains repos, mais il n'est *alors* ni n'est pas, il ne devient pas *alors*, et ne périt pas. — Il semble bien. — D'après le même raisonnement, ce qui va de l'un aux plusieurs et des plusieurs à l'un, n'*est* ni un niplusieurs, ne se décompose ni ne se compose, et ce qui va du semblable au dissemblable ou du dissemblable au semblable, n'est ni assimilé ni désassimilé, et ce qui va du petit au grand ou à l'égal, et au contraire, ne saurait être ni petit ni grand ni égal, ne s'augmentera pas, ne diminuera pas, ne s'égalisera pas. — Non, à ce qu'il semble.— Or, toutes ses affections; l'un, s'il est, les subirait. — Comment le nier [3] ? »

Il a mis en pratique [4] l'argument [5] en l'appliquant au changement selon le lieu, et montré que l'un n'est ni en repos ni en mouvement pendant aucun temps, et puisque l'acte de changer ne peut pas avoir lieu sans un changement, et que

1 T. VI. 296. Col. 1291.
2 Je lis οὐκ ἄλλως au lieu de οὐ καλῶς (οὐκ -α-λ ως).
3 Parm., 157. a. b.
4 Cous. Col. 1292.
5 ἐγύμναζε. On sait que cette méthode de dialectique n'est présentée que comme un exercice.

tout changement a lieu dans le temps, il prouve que c'est dans la nature de l'instantané qu'a lieu le changement du mouvement au repos et celui du repos au mouvement. Ensuite il étend le raisonnement à tous les autres mouvements, à la génération et à la destruction, à l'augmentation et à la diminution, et à *l'altération*, et il dit : n'est-ce donc pas de la même manière que la chose se passe dans les autres changements ? afin de rattacher à l'argumentation la génération et la destruction ; car ce sont les seuls changements qui ne soient pas des mouvements, d'après Aristote [1] puisque ces changements eux-mêmes ont lieu entre certains mouvements et certains repos. Car ce n'est pas pendant un temps quelconque qu'il [2] est dans l'être ni dans le non être, de sorte que même ces changements se produisant selon l'instantané, l'un ni *est* ni n'est pas, ni ne devient ni ne périt. Donc par le même raisonnement, lorsque d'un il devient plusieurs et de plusieurs il devient un, il n'est ni un ni plusieurs, parce qu'il ne s'arrête pendant aucun temps dans aucun de ces états ; — il ne se décompose ni se compose [3] car c'est une chose composée qui se décompose, et c'est la chose qui est dans la distinction qui se recompose. Et pendant qu'il va du dissemblable au semblable et inversement, il n'*est* jamais ni semblable ni dissemblable ; et pendant qu'il va du petit au grand selon l'accroissement, et inversement, il n'est ni petit ni grand, et ainsi des autres états. Voilà donc ce qui résulte et ce qui ne résulte pas pour l'un, si l'un est.

1 Aristote distingue trois espèces de changements, μεταβολαί : le premier le passage d'un être dans un être ; le deuxième d'un être dans un non être ; le troisième d'un non être dans un être ; le premier est le mouvement au sens propre ; le second est le périr, φθορά ; le troisième est la génération, γένεσις. Il admet comme mouvements le changement κατὰ μέγεθος, κατὰ πάθος et κατὰ τόπον et parfois aussi le κατὰ τὸ τί (c'est-à-dire la génération et la destruction). Le mouvement n'a lieu que dans ces quatre catégories, κατὰ τὸ τί, κατὰ τὸ πόσον, κατὰ τὸ ποιὸν, κατὰ τὸ ποῦ. Cependant ailleurs (Phys. v. 5. 229. a. 30) il ne veut pas considérer comme mouvements, les changements dans la substance. Conf. Zeller. t. III. Arist.

2 L'un.

3 T. VI. 297. Col. 1292.

QUATRIÈME HYPOTHÈSE[1]

SEGM. XXXIX. — « Qu'est-ce qu'il appartiendra aux autres de souffrir, si l'un est, ne devons-nous pas aussi l'examiner ? — Sans doute, il faut l'examiner. — Exposons donc, l'un s'il est, ce que doivent souffrir les autres que l'un ? — Exposons-le. — Puisqu'ils sont autres que l'un, les autres ne sont pas l'un ; car alors ils ne seraient pas autres que l'un. — C'est juste. — Cependant les autres ne sont pas complètement privés de l'un, mais ils en participent de quelque manière. — De laquelle donc ? — C'est que, n'est-ce-pas, les autres que l'un sont autres parce qu'ils ont des parties ; car s'ils n'avaient pas de parties, ils seraient absolument un. — C'est juste. —

1 Voir Damascius sur la IVe hypothèse de § 416 à 423. J'en cite seulement quelques passages. « Sur la IVe hypothèse il faut rechercher si cet un n'est pas un, μηδέν, mais un un quatrième un, et si tout ce qui suit est les *autres* que l'un à l'occasion de quoi nous nous demanderons à nous-mêmes qu'est-ce que sont les autres. Après cette question il faudra examiner quel est le but réel de l'hypothèse. — A la première question il faut dire que toute l'hypothèse admet que l'un est, que l'être en descendant à son dernier degré, où il se mêle avec le devenu, va jusqu'à l'âme ; que toutes les choses qui sont en deçà par là même sont génération. Ensuite, nous considérons ici l'un, le vrai un, et non l'un imaginaire, un un qui toutefois est non un et tel est l'un devenant ; car toute génération consiste dans une sorte de division, tandis que l'un est indivisible et est, quelle que soit sa manière d'être. — De plus il y a d'un côté l'un, qui est seulement un, et d'un autre le non un seulement non un. Or l'âme est un et non un, mais cependant plutôt un : car toujours en chaque chose le meilleur l'emporte pour la spécification. En outre tout ce qui est dans une matière et la matière elle-même est appelé les *autres* par Socrate dans le *Phédon* et avant lui par les Pythagoriciens, pour les opposer comme contraire à ce qu'on appelle les espèces en soi, de sorte que l'un même, τὸ ἓν αὐτό, va jusqu'à l'âme, parce qu'il est un un paradigmatique, mais ce n'est pas l'un en soi, αὐτὸ τὸ ἕν, puisque celui-là est hyparxis comme l'un subsistant par lui-même de l'âme, tandis que l'autre engagé dans la matière est seulement participation, seulement un illuminé d'autre part. C'est pourquoi il a vu et nous explique l'un dans les autres, en tant que par participation. Il n'y a donc pas d'un après l'un psychique, et c'est la nature des autres qui nous reste à traiter. § 418. La deuxième question que l'on se propose maintenant de parcourir ne vise pas toutes les espèces matérielles (car l'espèce divine dans une matière, en tant que suspendue à l'un et absolument inséparable de l'un, a été comprise dans les précédentes hypothèses) et cet un-là est l'un sensible et objet de l'opinion. En général toute la substance divine, a été prise partout, accompagnée de l'un.

Mais des parties, ce sont, nous l'affirmons, des parties de ce qui est un tout. — Nous l'affirmons. — Mais le tout, dont les parties sont parties, est nécessairement formé de plusieurs; car nécessairement chacune des parties n'est pas partie des plusieurs, mais d'un tout[1]. — Comment cela ? — C'est que si une chose était partie des plusieurs, parmi lesquels elle serait, elle serait, n'est-il pas vrai, partie d'elle-même, ce qui est impossible, et partie d'un chacun des autres, si elle l'était de tous ; car si elle n'était pas partie d'un seul, elle sera partie des autres, à l'exception de celui là, et alors elle ne sera pas partie d'un chacun d'eux, et n'étant pas partie de chacun, elle ne sera partie d'aucun des plusieurs. Mais si elle n'est partie d'aucun, il est impossible, qu'elle soit quelque chose de tous ces plusieurs d'aucun desquels elle n'est quelque chose, ni partie ni quelque autre chose que ce soit. — Il paraît ainsi. — La partie n'est donc pas partie des plusieurs, pas même de tous les plusieurs, mais elle est partie d'une certaine idée[2] d'un certain un, que nous appelons un tout parce qu'il est devenu un un parfait composé de tous et c'est de cela que la partie sera partie. — Parfaitement. — Si donc les autres ont des parties, ils participeront du tout et de l'un. — Assurément. — Il est donc nécessaire que les autres que l'un soient un tout parfait ayant des parties. — C'est une nécessité. — Et nous aurons aussi à dire la même chose de chacune des parties ; car cette partie doit nécessairement participer de l'un. Car si chacun d'eux[3] est partie, le être chacun signifie assurément être un séparément des autres, étant par soi-même, s'il est *chacun*[4]. — C'est juste[5]. »

Il porte le raisonnement maintenant sur les autres que l'un dans leur rapport à l'un, en disant que les autres sont autres que l'un, et qu'il ne faut dire ni que l'un est autres en soi, mais autres que l'un, ni que les autres en soi sont l'un, mais autres que l'un.

1 La notion de partie implique un rapport à un tout et non à des parties multiples.
2 Le tout est une sorte d'idée, ἰδέα τις.
3 Des plusieurs.
4 C'est-à-dire s'il est une chose individuelle.
5 Parm., 157. b. c. d. e.; 158. a.

Cependant les autres ne sont pas privés de l'un, mais ils en participent en quelque manière, par la raison qu'il sont autres que l'un par le fait qu'ils ont des parties ; car s'ils n'avaient pas de parties, ils seraient absolument un ; mais ils sont parties de leur propre totalité : or ce tout, doit nécessairement être un un formé de parties et de plusieurs et c'est de lui que les parties sont parties. Car chacune des parties doit être partie de quelque chose [1], non des plusieurs (car les plusieurs sont à l'état divisé et séparé), mais d'un tout. Et pour établir comment la partie est dite partie, non des plusieurs, mais d'un tout, il dit que si quelque chose était dite partie des plusieurs, et si l'un même est dans les plusieurs, la partie sera partie d'elle-même, ce qui est impossible ; et puisqu'il n'est pas possible que cet un soit partie de tous les plusieurs, il ne sera partie d'aucun chacun des autres, à moins qu'il ne soit en même temps partie d'un seul des autres, à part et isolé ; mais alors on supprime l'assertion, qu'il est partie de chacun d'eux. Mais s'il n'est pas partie de chacun, il ne sera partie d'aucun des plusieurs ; or, n'étant quoi que ce soit d'aucun de tous ces plusieurs, d'aucun desquels il n'est rien, ni partie ni quoi que ce soit, il est impossible qu'il soit ; car il est impossible qu'il soit quelque chose de quoi que ce soit. Puis donc que la partie n'est partie ni des plusieurs ni de tous, elle est nécessairement partie d'une sorte d'idée, d'une espèce d'un que nous nommons un tout et qui né de toutes les parties est devenu un et parfait [2]. Si donc les autres que l un ont des parties, comme nous l'avons montré, si les parties sont parties d'un tout, let out participera de l'un en tant que tout : il est donc nécessaire que les autres que l'un soient un certain tout parfait et aient des parties. Et s'il a donné cette propriété aux autres, et s'il les a inscrits dans l'ordre des choses qui ont des parties, c'est parce que s'ils n'étaient pas un, ils n'auraient pas pu être autres que l'un, et c'est en s'appuyant sur ce principe qu'il a démontré que les parties sont parties d'un tout et d'une chose parfaite, et non d'un chacun des plusieurs,

1 T. VI. 293. Col. 1293.

2 Parfait est ce à quoi il ne manque aucune de ses parties soit de quantité, soit de qualité ; ce qui fait que le mot est souvent équivoque.

ni de tous ; et il démontre la même chose sur chaque partie. Par le même raisonnement il prouve encore ceci : que la partie participe de l'un, en tant qu'une (partie), et que le fait d'être *chacun* signifie certainement être un [1], séparé des autres, et étant un par soi-même ; car les autres, en tant qu'autres que l'un ne participeront pas de l'un ; et c'est pour cela que chacune des parties des autres, en tant que participant de l'un et étant un, sera à part et distincte des autres et par soi-même.

SEGM. XL. « Ils participeront de l'un, évidemment étant autre chose que l'un ; car autrement ils ne feraient pas qu'en participer, mais ils seraient un même ; mais maintenant il est impossible, n'est-ce pas, à quoi que ce soit d'être un, si ce n'est à l'un en soi. — Impossible. — Mais participer de l'un a lieu nécessairement ou totalement ou partiellement. — L'une de ces participations sera un tout, dont les parties seront parties ; l'autre, à son tour, sera une partie individuelle du tout *qui sera le tout de la partie* [2]. — C'est cela même. — Donc ils sont autres que l'un, les participants qui participeront de lui . — Comment cela ? — Les autres que l'un seront, n'est-ce pas, plusieurs ? Car si les autres ne sont ni un ni plus qu'un, ils ne seraient rien du tout. — Non, vraiment. — Et puisque que les participants de l'un qui est une partie, et de l'un qui est un tout sont plus qu'un, n'est-ce pas une nécessité que par là même, ces participants de l'un, considérés par soi et dans leur nature propre [3], soient infinis en nombre ? — Comment cela [4] ? »

Il semble clair que le participant est quelque chose autre que le participé, sinon, il serait participant de lui-même, ce qui est absurde : car une chose quelconque qui a son essence propre ne participe pas d'elle-même, mais elle est elle-même. Donc chacune des parties participe de l'un, en tant que une

1 T. VI. 299. Col. 1294.

2 Le texte ordinaire donne ὃ ἂν ᾖ μόριον ὅλου, qu'Heindorf interprétait « Quæcunque tandem est pars illa totius, sive magna, sive parva. » Mais Schleiermacher propose de lire ὃ ἂν ᾖ μορίου (ou μορίων) ὅλον, leçon approuvée par Schmidt et Stallbaum, et que j'ai suivie.

3 αὐτά γε ἐκεῖνα.

4 Parm., 158. b.

partie, et est une certaine chose autre que l'un dont elle participe : car elle n'en participerait pas, si elle n'était pas différente de l'un dont elle est dite participer, elle serait l'un même en soi et par elle-même. Mais maintenant il est impossible à la partie considérée en soi, d'être un, si ce n'est par [1] l'un même, et nécessairement ou par l'un tout entier, ou par l'un partie, en tant qu'elle est un. Et cet un-là participe de l'un, sauf que cet un-là est considéré comme un tout dont les parties sont parties, et cet un ci est considéré comme une partie individuelle, ἕκαστον, du tout. Donc les participants de l'un, le tout et la partie, sont différents de l'un dont il participent, et les autres que l'un seront, n'est-ce pas, plusieurs. Car les autres que l'un [2], s'ils ne sont ni un ni plus qu'un, c'est-à-dire plusieurs, ne seront rien. Et puisque autre chose est le participant de l'un partie [3], qui est la partie, et autre chose le participant de l'un tout, qui est le tout, ils sont certes plus que un, et par là nécessairement les participants de cet un-là doivent être des pluralités infinies.

SEGM. XLI. « Considérons la chose par ce côté. N'est-il pas vrai que c'est parce qu'ils ne *sont* pas un, ni participants de l'un, au moment même où ils en participent, qu'ils en participent. — C'est évident. — Donc ils sont des pluralités, dans lesquelles il n'y a pas d'un. — Assurément ce sont des pluralités. — Quoi donc ! si nous voulions par la pensée, autant que nous en sommes capables, ôter de ses pluralités, la plus petite chose possible, n'est-ce pas une nécessité que cette chose ôtée, puisqu'elle ne saurait participer de l'un, soit elle-même pluralité et non un ? — Nécessairement. — Donc en considérant toujours de cette manière, par elle-même la nature de l'espèce qui est autre [4], tout ce que nous verrons toujours d'elle, sera infini en nombre. — Absolument [5]. — »

1 Je supprime (ἐν) devant αὐτῷ ἑνὶ.

2 τὰ ἄλλα τοῦ ἑνὸς ne diffèrent pas ici de τὰ ἕτερα τοῦ ἑνός, malgré une nuance de sens qu'il m'a paru inutile de souligner.

3 T. VI. 300; Col. 1295.

4 C'est-à-dire la nature des autres, Stallb. « Totum illud genus eorum quæ ab uno diversa esse volumus, per se spectatum », c'est-à-dire diversam naturam istius generis. Les autres forment en soi une *espèce*, εἶδος différente de l'espèce de l'un.

5 Parm , 158. c.

Ne comprenant pas la proposition que les choses différentes de l'un et autres que l'un se plurifient à l'infini, (l'interlocuteur) désire l'apprendre, et dit : Comment cela? — Parménide. lui dit : Regardons de ce côté : n'est-il pas vrai qu'ils ne sont pas un et ne sont pas participants de l'un, au moment même où ils participent de l'un, lorsqu'ils en participent, puisqu'ils sont autre chose que l'un : car les choses dans lesquelles il n'y a pas d'un sont des pluralités ? Car qu'est-ce que peut être ce qui est hors de l'un, si ce n'est une pluralité ? Il dit donc : si par la pensée nous enlevons quelque chose des autres que l'un, les considérant comme une sorte de tout, en tant qu'ayant des parties (enlevons-en la plus petite chose possible) n'est-ce pas une nécessité que la chose enlevée, puisqu'elle ne participe pas de l'un (car elle n'est pas un tout, ni la somme entière[1]), soit une pluralité et ne soit pas un. Donc si tu examines cette idée qui ne participe pas de l'un, tout ce que tu en enlèveras, puisqu'il est impossible de la concevoir mentalement comme divisée à l'infini (car ici-bas, il convient de concevoir mentalement les autres que l'un comme une sorte de tout), sera nécessairement une pluralité infinie, parce que l'un ne pénètre pas en eux : car ils sont différents de l'un.

SEGM. XLII. « Et même puisque une chacune partie est devenue partie[2], par là même ils ont une limite les uns par rapport aux autres et par rapport au tout, et le tout a une limite relativement aux parties[3]. — Parfaitement. — Aux autres, donc, du fait qu'ils sont le résultat de la conjonction de l'un et d'eux-mêmes, il arrive, paraît-il, que quelque chose se produit en eux de différent qui leur donne une limite les uns par rapport aux autres, tandis que leur nature propre par elle-même, leur donne l'infinité — Il semble bien. — Ainsi donc les autres que l'un, soit touts soit parties et sont infinis et participent de la limite[4]. — Parfaitement[5]. »

1 οὐδὲ γὰρ οὐδὲ τὸ ὅλον καὶ ἅπαν τοῦτο (?)
2 Et par conséquent partie *d'un tout*.
3 Un tout n'est un tout que par l'action commune et mutuelle de toutes les parties.
4 T. VI. 301. Col. 1296.
5 Parm., 158. d.

En traitant des choses qui résultent et de celles qui ne résultent pas (de l'hypothèse), après avoir montré l'infinité dans les autres que l'un, le voici qui montre qu'il n'en résulte pas l'infinité et qu'au contraire la limite est pour eux la conséquence de l'hypothèse. Puisque une chacune partie est devenue partie en acte, ils ont une limite les uns par rapport aux autres, et par rapport au tout, et inversement le tout par rapport aux parties. Donc aux autres que l'un, il arrive, par suite de la société de leur un et de l'un en soi dont ils ont participé, qu'il se produit quelque chose de différent qui leur donne une limite respectivement les uns par rapport aux autres : mais, comme nous l'avons montré, l'infinité est en eux [1]. Ainsi donc les autres que l'un, soit tout soit parties et sont infinies et participent cependant de la limite.

SEGM. XLIII. — « Ainsi donc ils sont semblables et dissemblables et les uns aux autres et à eux-mêmes. — En quoi donc ? — C'est que, n'est-ce pas, en tant que selon leur propre nature, ils sont infinis, ils ont subi, par là même, tous la même affection. — Comment le nier ? — Mais en tant qu'ils ont subi les affections et d'être limités et d'être infinis, ils ont subi des affections qui sont contraires les unes aux autres, celles-là même que nous venons de dire. — Oui. — Mais les contraires sont aussi dissemblables que possible. — Assurément. — Selon chacune des affections, à part, ils seraient semblables et à eux-mêmes et les uns aux autres, mais selon les deux réunis, ils seront des deux côtés [2], le plus contraires et le plus dissemblables. — Cela en a tout l'air. — Donc par là ils seront semblables et dissemblables et eux-mêmes à eux-mêmes et les uns aux autres. — Oui. — Et aussi les mêmes et autres les uns que les autres, en mouvement et en repos, et toutes les affections contraires, nous n'aurons plus de difficulté à les trouver subies par les autres que l'un, puisqu'il nous est apparu qu'ils ont subi celles-là. — Tu as raison. — » [3].

1 Je lis ἐν αὐτοῖς... ἔνεστιν au lieu de ἔν ἐστιν.
2 Et à eux-mêmes et les uns aux autres.
3 Parm., 159. a. b.

A partir d'ici il démontre qu'ils sont semblables et dissemblables et les uns aux autres et à eux-mêmes, c'est à-dire qu'il résulte pour eux le semblable et le dissemblable, et cela ainsi : il démontre d'abord qu'il sont, par leur propre nature, infinis, et que par là, ils ont tous subi la même affection ; et en sens contraire il a aussi préalablement démontré que tous participent de la limite, et que par là, de nouveau, ils ont subi la même affection : or le fini et l'infini sont des affections contraires, les contraires sont très dissemblables. On trouve donc en eux tous les mêmes affections, à savoir les affections contraires et le plus dissemblables. Ainsi selon chacune à part de ces affections, qu'ils ont tous eue et la même, ils sont semblables et à la fois dissemblables. Les autres que l'un sont donc démontrés, considérés à part et en eux mêmes, être semblables et dissemblables et à eux-mêmes et les uns aux autres. Et par ce même raisonnement il ne sera pas difficile de prouver qu'ils sont à la fois différents les uns des autres (par le semblable les mêmes, par le dissemblables différents), qu'ils sont mûs et immobiles et qu'ils possèdent toutes les affections contraires.

CINQUIÈME HYPOTHÈSE [1].

SEGM. XLIV. — « Par conséquent abandonnons ici ce sujet comme évident, et recherchons de nouveau, la question de savoir, *si l'un est* [2], si les autres que l'un ne se comportent

1 Cont. Damascius. § 424-sqq ; citons-en le commencement : « Quel est le but de la V^e^ hypothèse. A cette première question répondons que le sujet que Parménide se propose de traiter est la matière : car qu'y a-t-il d'autre après les espèces engagées dans la matière, que la matière même, et comment la dernière hypothèse ne serait-elle pas consacrée à la dernière hypostase? Mais ce qui ne participe pas des espèces, c'est la matière informe, sans espèces qui est l'antithèse du Premier, et c'est elle qui en imite les négations. De quelle nature de matière parle-t-il donc? Est-ce de la matière prise dans un sens relatif, comme il le dit au cours du dialogue? Mais comment serait-il possible qu'une hypostase spécifiée ne participât pas de l'un ? Le dialogue porte en général sur les substances et non sur les relations et les transformations il porte donc sur toute matière qui échappe à la spécification. »

2 Qui va signifier dans cette hypothèse *si l'un est un*, où le verbe n'a plus que le sens de copule, et où par conséquent l'un réduit à lui-même est dépouillé et vidé de la substance ou de l'être.

pas comme nous l'avons dit, ou exclusivement comme nous l'avons dit. — Très volontiers. — Disons donc tout d'abord si l'un est, quelles affections doivent subir les autres que l'un. — Disons le. — N'est-il pas vrai que l'un est séparé et à part des autres, et les autres à part de l'un ? — Voyons ! que dis-tu ? — Je dis qu'il n'y a certainement pas, outre ces deux, une autre chose qui serait autre que l'un et autre que les autres : car on a dit tout lorsqu'on a dit : l'un et les autres. — Tout, en effet. — Donc il n'y a pas une autre chose différente de ceux-ci, dans laquelle seraient à la fois et l'un et les autres. — Non, certes. — Donc jamais l'un et les autres ne seront dans le même. — Il paraît. — Ils sont donc à part l'un de l'autre ? — Oui. — Et nous disons que le véritablement un n'a pas de parties. — Comment en aurait-il ? — Donc l'un dans les autres ne saurait être un tout, ni parties d'un tout, puisqu'il est séparé des autres et n'a pas de parties. — Comment en aurait-il ? — Donc les autres que l'un ne sauraient participer d'aucune manière de l'un, et ne sont participants de lui ni selon une partie quelconque de lui, ni selon son tout. — Il ne semble pas. — Donc les autres ne sont un d'aucune manière et ne possèdent en eux-mêmes rien d'un [1]. »

Il laisse de côté les plusieurs pour abréger [2], et il reporte encore son examen sur ces affections : le être mû et le être en repos, l'infini et le fini, le semblable et le dissemblable, le même et le différent, et toutes les autres affections contraires, puisque c'est ainsi seulement qu'elles peuvent apparaître et résulter et ne pas résulter en même temps de l'hypothèse, et cela de quatre manières, selon la méthode antérieurement suivie. Et d'abord il pose *a priori* que l'un et les autres que l'un sont séparés, et ne sont pas à la fois dans une seule et même chose, et il interroge sur la conclusion. Et comme l'interlocuteur lui demande : *Quoi donc*, c'est-à-dire, comment se fait-il que l'un et les autres que l'un soient séparés ? C'est, dit-il, que outre l'*un* [3] et les

1 *Parm.*, 159. b. c. d.
2 T. VI. 303. Col. 1297.
3 Je lis παρὰ τὸ ἓν au lieu de τὸ ὄν

autres que l'un, il n'y a pas une autre chose différente [1] qui soit autre que l'un et autre aussi que les autres : car par là on a tout dit. Et puisqu'il n'y a aucune autre chose, comment à cette chose qui n'est pas, à ce non-être, l'un et les autres appartiendraient-ils, de sorte qu'ils ne sont jamais dans la même chose : ils sont donc à part, et c'est pour cela que nous disons que le réellement un n'a pas de parties. Et puisque l'un est à part des autres, et n'a pas de parties, comment serait-il un tout ? De sorte que les autres ne participeront jamais de l'un puisqu'ils n'en participent ni selon une partie quelconque de lui, ni selon son tout. De sorte que les autres ne sont d'aucune façon un, et ne possèdent pas l'un en eux-mêmes.

SEGM. XLV. — « Donc les autres ne sont pas plusieurs [2]. Car s'ils étaient plusieurs, chacun d'eux serait *une* partie du tout ; mais maintenant les autres que l'un ne sont ni un ni plusieurs, ni tout ni parties, puisqu'ils ne participent d'aucune façon de lui. — C'est juste. — Donc les autres ne sont ni deux ni trois par eux-mêmes et ces nombres ne sont pas en eux, puisqu'ils sont absolument privés de l'un. — C'est la vérité. — Donc les autres, par eux-mêmes, ne sont ni semblables ni dissemblables à l'un, et il n'y a en eux ni ressemblance ni dissemblance ; car s'ils étaient par eux-mêmes semblables et dissemblables, ou s'ils avaient en eux-mêmes la ressemblance et la dissemblance, les autres que l'un auraient en eux-mêmes deux espèces contraires, n'est-ce pas ? — Il semble. — Or il est impossible que participent à deux choses quelconques, des choses qui ne participent d'aucune. — Impossible. — Donc les autres ne sont ni semblables ni dissemblables ni les deux à la fois ; car étant semblables ou dissemblables ils participeraient de l'une des deux espèces, et étant les deux à la fois, ils participeraient de deux espèces contraires, et cela nous a paru impossible. — C'est vrai. [3] »

1 Parménide entend ici l'hypothèse si l'un est, dans le sens : si l'un est un.
2 Car la notion de plusieurs implique celle de l'un : plusieurs unités, plusieurs touts plusieurs parties.
3 Parm., 159, e. 160. a.

Après avoir montré que les autres ne sont pas un, il dit qu'ils ne sont pas plusieurs[1]. Car s'ils étaient plusieurs, chacun serait une partie de l'un, de sorte que les autres que l'un ne sont ni un ni plusieurs, ni tout ni parties, puisqu'ils participent du : d'aucune manière[2]. Car ce qui n'est jamais plusieurs un, participe du : nulle part[3], et si celui-ci participe du d'aucune manière, les autres ne sont ni deux ni trois, et ils ne sont le trois même[4] ni ne possèdent ce nombre en eux-mêmes puisqu'ils sont absolument privés de l'un, de sorte que les autres ne sont ni par eux-mêmes semblables, ni dissemblables à l'un, et ni la ressemblance ni la dissemblance ne sont en eux. Car s'ils étaient eux-mêmes semblables et dissemblables, ou ils auraient en eux-mêmes la ressemblance et la dissemblance, lorsqu'ils sont comparés à eux-mêmes et non à l'un ; les autres que l'un auraient ainsi en eux-mêmes les deux espèces contraires, la ressemblance et la dissemblance ; et puisqu'il est impossible qu'une chose quelconque participe à la fois de deux autres, si elle ne participe d'aucune d'elles (car ils participeraient ainsi [des deux à la fois, s'ils participaient tour à tour de l'une des deux), les autres que l'un ne sont ni non semblables ni non dissemblables ni semblables ni dissemblables ; mais il ne sont pas non plus les deux réunis, semblables et dissemblables ; car étant seulement semblables ou seulement dissemblables, ils participeraient de l'une des deux espèces soit la ressemblance soit la dissemblance ; et étant les deux réunis, ils participeront des deux espèces contraires. Or sans doute participer des contraires est chose impossible ; mais participer de l'une des deux, comment est-ce impossible si ce n'est selon les précédentes hypothèses ? Car si les autres que l'un participent de la ressemblance ou de la dissemblance, la ressemblance ou la dissemblance sera quelque chose outre l'un et outre les autres que l'un[5], dont les autres que l'un participeront ; ce

1 T. VI. 304. Col. 1298.
2 τοῦ μηδαμῆ.
3 τοῦ μηδαμοῦ μετέχει.
4 Le nombre trois en soi.
5 T. VI. 305. Col. 1299.

qui n'est pas admis par l'hypothèse. Car, dit-il, on a dit tout, lorsqu'on a dit : l'un et les autres, comme il s'est exprimé plus haut.

« Donc ils ne sont ni les mêmes ni différents ni en mouvement ni immobiles, ni devenant, ni détruits, ni plus grands ni plus petits ni égaux ; ils ne participent pas davantage d'aucune autre des affections de cette nature ; car s'ils en éprouvaient une quelconque de cette nature, ils éprouveraient aussi les autres, et participeraient de un, de deux, de trois, de l'impair, du pair, dont il nous a paru qu'il était impossible qu'ils participassent, puisqu'ils sont nécessairement et absolument privés de l'un. — C'est parfaitement vrai. — Ainsi donc, si l'un est, l'un est tout, et il n'est rien, et par rapport à lui-même et par rapport aux autres, et les autres semblablement [1]. — Parfaitement [2] ».

Ici il montre qu'ils ne sont ni en mouvement ni en repos, après avoir démontré qu'ils sont en mouvement et en repos, et qu'ils ne sont ni devenants ni périssables après les avoir dits périssables et devenants ; ni plus grands ni plus petits ni égaux, après les avoir dit plus grands, plus petits et égaux. Car, dit-il, s'ils participent de quelqu'une de ces sortes de propriétés, ils subiront aussi les autres affections, et participeront de l'un, du deux, du trois, de l'impair, du pair. Car s'ils participent de l'un, toutes les autres s'en suivront [3].

SIXIÈME HYPOTHÈSE [4]

SEGM. XLVII. — « Eh bien, c'est fini. — Mais si l'un n'est pas, n'est-ce pas la question que nous devons examiner après

1 Je lis avec Thomson καὶ οὐδέν ἐστι au lieu de οὐδέ ἕν et avec Heindorf καὶ πρὸς ἑαυτὸ καὶ πρὸς τἄλλα. (καὶ τὰ ἄλλα) ὡσαύτως, c'est-à-dire en insérant dans le texte les mots entre parenthèses.

2 Parm., 160. a. b.

3 Ici se termine évidemment la Ve hypothèse ; et l'on passe à la VIe par les mots : Εἶεν. εἰ δὲ μὴ ἔστι τὸ ἕν. » — Eh bien ! soit. — C'est fini. Mais si l'un n'est pas. » — C'est par erreur que Cousin et Stallbaum ne la font commencer que plus loin : aux mots ὧδε ἄρα λεκτέον.

4 C'est la plus obscure de toutes. Conf. Damascius. Problèmes et solutions, trad. Franc. Chaignet, t. III. p. 176. § 432.

EXTRAIT DU COMMENTAIRE DE DAMASCIUS

« Deuxièmement : comment doit-on exactement définir le but de la VI[e] hypothèse .. Le dialogue a-t-il donc pour objet, comme il le dit (Proclus ?) le substrat, soit la matière dans son état de confusion, soit le substrat corporel, et en remontant plus haut ce qui se meut d'un mouvement immodéré et désordonné ? Mais d'abord ce qui se meut, comme troisième substrat après le deuxième n'est pas défini par les caractères . immodérément et désordonnément. Car même l'espèce du corps, quand elle n'est pas encore maîtresse de la matière, est défectueuse et désordonnée. Ensuite c'est dans ce diacosme d'abord que le corps cache la laideur de la matière. de sorte que c'est le corps, qui, sous le rapport de l'imperfection, sera le troisième substrat. Ensuite l'imperfection est un chemin qui mène à l'espèce, et Parménide a attribué les mouvements progressifs, προχοπαί, intermédiaires à la nature de l'hypostase. En troisième lieu, après cela, il a par là même traité des espèces en soi et de la matière par elle-même, ἐφ'ἑαυτῆς, et nous a dit que l'imperfection consiste dans leur combinaison, et que le corps est, par sa nature même, plutôt ordonné. Pourquoi ne dirons-nous donc pas que le sujet de la VI[e] hypothèse est tout le composé (je dis : le composé *des autres*, et des *autres* spécifiés et des *autres* matériels dont il a été question plus haut) de sorte que la discussion roule sur les choses réelles individuelles et composées qui sont au-dessous de la lune; car c'est le seul règne des êtres qui restait (à examiner), et c'est lui qui est l'unphénomé nal et l'un non être véritablement. Car comme composé il imite l'un par la fusion des autres, et en même temps, il n'est pas un : car l'un repousse toute dualité et surtout toute composition et à plus forte raison la composition de *deux autres*. Car si un et un étaient des éléments de la composition, ils seraient assurément dans l'être, comme l'être est un composé d'éléments unis. Mais cet un est composé d'*autres* qui par conséquent ne sont pas encore uns et courent pour ainsi dire se jeter dans un Il est donc par là un non être et, comme qui dirait, un un diversifié, ἀλλοῖον, le mensonge de l'un, parce qu'il est composé et formé d'autres qui sont autres que l'un. Ainsi donc l'on peut dire absolument qu'un tel un est un non être. Or il y a dans le tout et dans le monde sublunaire un certain principe qui est de cette nature, par exemple les quatre éléments, et l'un qui est formé d'eux est le plérome composé duquel viennent toutes choses et dans lequel elles se perdent toutes. Et que nous ne disons rien ici qui ait échappé et se soit dérobé aux anciens, c'est ce que prouve Iamblique qui a assigné certaines hypothèses aux choses sensibles et indivisibles. et ce que prouve également le Saint Plutarque qui précisément entend que cette VI[e] hypothèse a pour objet les choses sensibles.

§ 435. — En ce qui concerne le troisième point, puisque le sensible divin, et pour prendre une formule générale, puisque le sensible éternel a été compris dans les premières hypothèses avec toutes les autres substances divines, où donc Parménide aurait-il formulé sa doctrine sur ce qui devient et périt, sur le sensible qui s'est éloigné de Dieu, sur le composé, sur l'indivisible, car tout cela n'est qu'une seule et même chose ? où l'aurait-il enseignée? Puisque la V[e] hypothèse a pour objet la matière informe, puisque la IV[e] a pour objet les espèces non encore mêlées à la matière, il était donc nécessaire de traiter aussi de cette espèce de nature, surtout puisqu'il a été démontré qu'elle était en quelque sorte un principe.

Et maintenant nous disons ceci, que le composé imite la fusion parfaitement une de l'un être, parce qu'il est formé d'un substrat et de cette espèce, de l'être et de l'un coordonné. L'espèce est un analogue de l'être, la matière en puissance un analogue de l'un. Dans la IV[e] hypothèse les espèces ont été considérées exclusivement selon leur en acte propre, ayant l'un par participation, mais l'incomposé qui est dans l'être — je dis selon la substance même de l'être, — tel qu'a été vue antérieurement l'espèce psychique. Dans la V[e] hypothèse, il a posé l'ineffable de la matière comme une sorte de réceptacle de l'être, des espèces, et des manifestations qui en sont les prodromes. Tout a été assemblé et confondu avec le composé.

Conf. plus haut *in Parm.* Cous. Col, 1055, n. 6.

celles-là. — Oui, c'est la question à examiner. — Que signifie donc cette hypothèse, si l'un n'est pas ? diffère-t-elle en quelque chose de cette autre : si non un n'est pas, εἰ μὴ ἓν μὴ ἔστι. — Elle en diffère sans doute. — En diffère-t-elle seulement, ou bien dire : si non un n'est pas, n'est-ce pas tout le contraire de dire : si un n'est pas ? — C'est tout le contraire. — Mais voyons : si quelqu'un disait : si grandeur n'est pas ou si petitesse n'est pas, ou quelque autre chose de cette espèce, est-ce que dans chacun de ces cas il n'exprime pas qu'il appelle le non être, quelque chose de différent ? — Assurément. — Donc ici aussi il signifie qu'il dit que le non être est différent des autres, lorsqu'il dit : si l'un n'est pas, et nous comprenons ce qu'il dit. — Nous le comprenons. — Donc d'abord il dit quelque chose de connaissable, ensuite quelque chose de différent des autres, lorsqu'il dit : un, qu'il y ajoute le *être*, ou le non être ; car ce qui est dit n'être pas, n'en est pas moins conçu et comme quelque chose, et qu'il est différent des autres. — Nécessairement [1] ».

En effet s'il n'y a pas d'un, εἰ μὴ ἕν, comment sera-t-il mû, comment en repos, comment deviendra-t-il, comment périra-t-il, comment plus grand, comment plus petit, comment égal [2] ? L'un étant supprimé selon les hypothèses antérieures, toutes ces affections disparaissent. Car on a exposé au complet les douze arguments, dans l'hypothèse : le commentateur distingue l'hypothèse : εἰ ἔστι τὸ ἓν de l hypothèse εἰ ἕν ἔστι si l'un existe. Il a achevé d'exposer les douze précédentes propositions [3] de l'hypothèse s'il est un : qu'est-ce qui s'ensuit. — Qu'est-ce qui ne s'ensuit pas. — Qu'est ce qui s'ensuit et ne s'ensuit pas : et cela, sous quatre rapports : — Qu'est ce qui s'ensuit pour lui-même par rapport à lui-même et par rapport aux autres, et pour les autres, par rapport les uns aux autres, et par rapport à l'un ; — Qu'est-ce qui ne s'ensuit pas, également sous quatre rapports [4] ; et qu'est-ce qui s'ensuit

1 Parm., 160. b. c. d.

2 On voit l'affectation puérile de supprimer le verbe est.

3 Il y a dans le texte ὑποθέσεις, mais qui, ici comme ailleurs, a le sens de προτάσεις.

4 T. VI. 306 Col. 1300.

et ne s'ensuit pas, également sous quatre rapports. Il reste à traiter de l'hypothèse si l'un n'est pas, d'où il tirera un système de douze autres propositions : et d'abord il établit qu'autre chose est de dire : Si non un n'est pas, et autre chose, si un n'est pas : la première proposition, par les termes : si non un n'est pas, exprime emphatiquement : le nullement d'aucune manière ; l'autre : si un n'est pas [1] exprime une certaine hypostase de l'un, auquel on donne pour prédicat le non être. Car le n'étant pas un pourra être quelque autre chose ; mais le n'étant pas non un, peut signifier aussi, il est vrai, que l'un est, l'affirmation résultant de deux négations ; mais il exprime aussi le nullement et d'aucune manière [2]. Mais voyons ! si l'on dit : si grandeur n'est pas, (μὴ ἔστι) le *non est* est-il une chose, et le : *non étant grandeur*, une autre, et quelque autre chose que la grandeur [3], car le blanc n'est pas grandeur, et est qualité. Donc dans ces cas le *non étant* signifie une chose différente, et que le sujet est quelque chose de différent. Donc lorsqu'on dit, l'un s'il n'est pas, nous comprenons qu'il veut dire : le *n'étant pas un*, et nous compreprenons aussi que ce qu'on appelle un est un et n'est pas un, c'est-à dire qu'il est différent des autres, après qu'on l'a rétabli [4]. C'est pourquoi il conclut.

SEGM. XLVIII. « Voici donc ce qu'il faut dire tout d'abord si l'un n'est pas que doit-il être [5] ? D'abord, à ce qu'il semble, il faut que lui appartienne ceci : qu'il y a de lui une science, ou qu'on ne connaisse pas ce qui est dit, lorsque quelqu'un dit : si l'un n'est pas. — C'est vrai. — Donc aussi il faut que les autres soient différents de lui, ou alors qu'on ne dise pas que lui est différent des autres. — Parfaitement. — Donc outre la

1 Le texte de Cousin par erreur répète la première formule : je supprime un des μή.

2 Le néant absolu.

3 C'est-à-dire cela signifie-t-il qu'il n'y a pas de grandeur, ou qu'il y a quelque chose qui diffère de la grandeur.

4 Puisque l'hypothèse le supprime.

5 Le manuscrit porte ici en marge : « Jusqu'à ce passage, sont exposés au complet les douze arguments sur les cinq hypothèses relatives à la question : si l'un est. A partir d'ici il aborde les douze autres arguments sur les quatre hypothèses relatives à la question : si l'un n'est pas.

science, il a différenciation [1] ; car ce n'est pas la différenciation des autres qu'on exprime, lorsqu'on dit que l'un est différent des autres, mais sa différenciation à lui. — Il semble [2]. »

A partir d'ici, il montre que de cet un [3] qu'il dit n'être pas, il est une science, et que l'on comprend ce qui est dit un, lorsqu'on dit : Si l'un n'est pas, et (il montre) que les autres sont différents de lui, et que si cela n'était pas, il ne serait pas dit [4] : différent des autres; car le différent est différent de différents, et celui-là est différent de celui-ci. De là vient qu'à cet un-ci dont il nie le : est [5] s'ajoute la différenciation. Outre donc la science, d'après laquelle nous connaissons que cet un-ci n'est pas, il possède par surcroît la différenciation ; car il n'a pas la différenciation d'un autre, c'est-à-dire la différenciation que celui-là (cet autre) a avec lui, mais la différenciation qu'il a lui-même d'avec celui-là, comme à son tour celui-là a sa différenciation avec lui.

SEGM. XLIX. — « Et même le non étant un participé de celui-là, et du : de quelque chose, et de la relation de possession, et de la relation d'attribution [6], et de tous les rapports de cette nature ; car on ne dirait pas : l'un, ni différents de l'un, ni que quelque chose est à lui, ou qu'il y a quelque chose de lui, on ne dirait rien de lui, s'il ne participait pas de quelque chose, ni de toutes ces autres déterminations. — C'est juste. — Il n'est pas possible, d'une part, que l'un possède l'être, si du moins il n'est pas, et que d'autre part rien n'empêche ou plutôt qu'il soit nécessaire qu'il participe de beaucoup de propriétés, si cet un-là et non un autre, n'est pas ? — Mais si ce n'est pas cet un-là qui n'est pas, mais s'il

1 ἑτεροιότης distinct de ἑτερότης.

2 Parm., 160. d. e.

3 T. VI. 307. Col. 1301.

4 Je préfère comme Stallbaum dans le texte de Platon la leçon de Bekker : λέγεσθαι à celle des manuscrits : γίγνεσθαι que reproduit cependant la citation de l'anonyme.

5 Au lieu d'ἀποφαίνεται qui signifierait : est affirmé, je lis ἀπόφησι il nie, qu'exige le lien des idées.

6 Ces génitifs et ces datifs, tantôt du pronom ἐκεῖνο tantôt du pronom τοῦτο, montre les relations diverses, avec différentes choses, que l'un qui n'est pas peut encore avoir, parce que la proposition : l'un n'est pas, a maintenant un sens purement relatif, et signifie : est différent : car une chose *n'est pas* tout ce dont elle *est* différente.

est question d'un autre, il ne faut plus prononcer un seul mot. Mais si c'est bien cet un-là, et non un autre, qu'on suppose ne pas être, alors, de toute nécessité, il participera de cela, et de toutes les autres déterminations[1]. »

A partir d'ici il démontre qu'il n'est pas possible que le non étant un soit, et que rien n'empêche qu'il participe de beaucoup de choses ; mais que signifient ces mots : « *de beaucoup* » et : « de cela », car les autres sont dits différents de l'un et de *quelque* chose, τινός ; car ils sont différents de quelque chose[2]. Mais quelle distinction y a-t-il entre de cela, ἐκείνου et de *ceci*, τούτου. De *cela* est intensif[3], de *ceci* est purement démonstratif. Tous deux appartiennent à l'un non étant, lorsque nous disons de cela qu'il n'est pas ceci et de ceci, qu'il n'est pas cela, car nous voulons dire qu'à cela appartient de *n'être pas* ceci ; car toutes ces déterminations appartiennent à l'un non étant, et en outre celle-ci, car si nous disons cela n'est pas l'un, nous disons cela et non une autre chose[4], puisque, si nous disons que ce n'est ni l'un, ni cela, mais qu'il s'agissait de quelque autre chose, lorsque nous avons dit : que l'un n'est pas, alors il ne fallait pas même prononcer un mot. Mais puisque c'est cet un-là et non un autre qui est supposé n'être pas, lorsque nous parlons de lui, il participera de toutes les déterminations énumérées plus haut, d'une seule, du *être*, il ne participera pas, mais il participera de beaucoup, et : ceci, et de cela, et de ceci, et de à *lui*, et des autres[5].

SEGM. L. — « Donc il y a en lui dissemblance avec les autres ; car les autres étant différents de l'un, seront différenciés. — Oui. — Mais les différenciés ne sont-ils pas diversifiés[6] ? » — Comment ne le seraient-ils pas ? — Mais les

1 Et même à l'infini : car une chose n'est pas tout ce qui diffère d'elle, et le nombre des choses qui diffèrent d'elle est infini, puisque ce nombre comprend toutes les choses, hormis une, qui est elle.

2 La différence implique relation : ce qui diffère, diffère de quelque chose.

3 ἀναφορικόν, en ce sens qu'il insiste en se rapportant à une chose déjà exprimée précédemment : comme en latin *ille*.

4 T. VI. 308. Col. 1302.

5 On pourra dire : l'un n'est pas *ceci* ; il n'est pas l'un *de cela*, ni *de ceci*.

6 Subtile distinction entre ἑτεροῖα et ἀλλοῖα.

diversifiés ne sont-ils pas dissemblables ? — Certes ils sont dissemblables. — S'ils sont dissemblables à l'un, n'est-il pas évident que les dissemblables sont dissemblables à un dissemblable ? — C'est évident. — Il y aura donc dans l'un une dissemblance, relativement à laquelle les autres sont dissemblables à lui. — Il semble. — Mais s'il a une dissemblance d'avec les autres, n'est-il pas nécessaire qu'il ait une ressemblance avec lui-même ? — Comment ? — Si l'un a une dissemblance avec l'un, il ne sera pas question alors de ce qui est ce qu'est l'un, et l'hypothèse portera non sur l'un, mais sur une autre chose que l'un. — Assurément. — Mais il ne le faut pas. — Non certes. — Il faut donc que l'un ait ressemblance avec lui même [1]. »

Et l'un non étant, dit-il, a une dissemblance avec les autres que lui : car les autres sont différents de lui ; or les différents sont diversifiés, et les diversifiés, dissemblables. Il y a donc en lui dissemblance. Mais cependant, il a ressemblance avec lui-même. Car il a dissemblance avec les autres que l'un : car l'un a dissemblance avec l'un, et de la même manière qu'il s'agisse de cela et de ceci, comme si l'un était deux [2]. Car la dissemblance de l'un [3] se trouve appartenir également à l'un : car ce n'est pas la dissemblance des autres, c'est-à-dire celle que les autres ont avec l'un même, qui appartient à l'un ; mais c'est la dissemblance de l'un qui appartient semblablement à l'un.

SEGM. LI. — « Et même il n'est pas égal aux autres ; car s'il était égal, il serait par là même, semblable à eux selon l'égalité ; et ces deux conséquences [4] sont impossibles, s'il n'est pas. — Impossibles. — Puisqu'il n'est pas égal aux autres, n'est-ce pas une nécessité que les autres ne soient pas égaux à lui ? — C'est une nécessité. — Mais les non égaux, ne sont-ils pas inégaux ? — Oui. — Les inégaux ne sont ils pas inégaux à un inégal ? — Comment le nier ? — Donc l'un

1 Parm., 161. a. b. c.
2 On peut également dire qu'il est dissemblable de cela et de ceci.
3 La propriété qu'a l'un d'être dissemblable.
4 L'égalité comme la similitude.

participe de l'inégalité relativement à laquelle les autres sont dits inégaux à lui. — Il en participe. — Mais la grandeur et la petitesse sont du genre de l'inégalité. — Oui [1]. »

Et même l'un n'est pas non plus égal aux autres [2] : car il serait aussi semblable, et les deux sont impossibles. Mais si lui n'est pas égal aux autres, les autres non plus ne sont pas égaux à l'un : or les non égaux sont inégaux, et les choses inégales à l'inégal sont aussi inégales à l'égal ; de sorte que l'un participe de l'inégalité, et, par là, de la grandeur et de la petitesse.

SEGM. LII. — « Donc un tel un a grandeur et petitesse. — Cela en a tout l'air. — Mais la grandeur et la petitesse sont toujours éloignées l'une de l'autre. — Assurément. — Y a-t-il toujours quelque chose entre eux deux ? — Oui. — Peux-tu dire que ce qui est entr'eux est autre chose que l'égalité ? — Non ! c'est l'égalité. — Donc tout ce qui a grandeur et petitesse, a aussi l'égalité qui est entre les deux. — Il semble. — Aussi l'un non étant, a ce qu'il paraît, participera de l'égalité, de la grandeur et de la petitesse. — Il semble [3]. »

Après avoir réduit l'argumentation à la proposition que l'un a grandeur et petitesse, il s'appuie sur elle pour prouver que ces propriétés contraires l'une à l'autre ne peuvent pas naturellement coexister dans l'un, à moins que ce ne soit par quelque intermédiaire placé entre elles : or, cet intermédiaire, c'est l'égalité : de sorte que par le fait de participer à l'inégalité, l'un a grandeur et petitesse, et par le fait de participer de la grandeur et de la petitesse, il possède l'égalité.

SEGM. LIII. — « Et même il faut qu'il participe de la substance [4]. — Comment ? — Voici comment nous disons qu'il faut qu'il en soit ainsi. Car s'il n'en était pas ainsi, nous ne dirions pas des choses vraies en disant que l'un n'est pas ; et si nous disons des choses vraies, il est évident que nous disons des

1 Parm., 161. c. d.
2 T. VI. 309. Col. 1303.
3 Parm., 161. d. e.
4 Conf. Plat, *Soph.*, 256 c.

choses qui sont, ὄντα αὐτά. En est-il ainsi ? — Oui, il en est ainsi. — Et lors que nous affirmons dire des choses vraies, nécessairement nous affirmons dire des choses qui sont [1] nécessairement. — Donc, à ce qu'il semble l'un non étant *est*, car s'il n'est pas non étant et s'il laisse passer quelque chose du : être dans le non être, il sera par là même étant [2] — Absolument. — Il faut donc que le *être* non étant ait le lien du non être, s'il doit ne pas être, absolument comme le *étant* le non être doit avoir pour lien le non être, afin qu'il soit à son tour, parfaitement [3]. Car c'est ainsi surtout que le étant sera, et que le non étant ne sera pas : le étant participant de la substance du *être étant*, et ne participant pas de la substance du *être non étant*, s'il doit être complètement et parfaitement, tandis que le non étant ne participera pas de la substance du *ne pas être non étant*, et participera de la substance du *être non étant*, si, à son tour le non étant ne doit pas être réellement et vraiment. — C'est très vrai. — Donc, puisque le étant participe du non être, et le non étant participe de l'être, nécessairement, l'un, puisqu'il n'est pas doit participer de l'être pour n'être pas. — Nécessairement. — Donc la substance se manifeste dans l'un, s'il n'est pas. — Il semble. — Donc aussi la non substance, puisqu'il n'est pas. — Comment le nier [4] ? »

A partir d'ici il montre que l'un non étant participe de la substance, et il prouve cela, par le fait qu'on dit de lui véritablement ce qu'on en dit, que les choses vraies sont étant, ou êtres [5] et que les êtres sont un mot dérivé par parono-

1 ὄντα, des êtres.

2 Si l'on nie de l'un le non être, on en affirme l'Être : car cette négation est encore une affirmation, et équivaut à dire l'un *est* non étant ; et cela fait passer quelque chose de l'être dans le non être : on introduit l'être dans le non être. Stallbaum traduit : « Nam si non erit negantibus determinatum prædicatis, sed aliquid οὐσίας transmiserit ad τὸ μὴ εἶναι, illico erit », et explique ainsi le sens : si vel unum aliquod prædicatum affirmans negationibus adjunxerit. continuo erit idea et iens. Heindorf l'entend autrement : sed si quid in eo, quod non est, remiserit esse. J'avoue que je comprends encore moins les commentaires que le texte.

3 Je crois que ce lien, δέσμος n'est autre chose que le verbe est comme copule. Pour prouver le non être, on est obligé de dire il *est* non étant, et pour prouver l'*Etre*, on est obligé de dire : l'Etre *n'est pas*, non être.

4 *Parm.*, 161. e. 162. a. b.

5 T. VI. 310. Col. 1304.

mase de la substance, de même que nous disons que les choses fausses ne sont pas. Donc à ce qu'il semble, l'un non étant, *est* par cela même qu'on dit la vérité sur lui en disant qu'il n'est pas : car ce qui n'est pas *est* non étant. Car s'il n'en était pas ainsi, et qu'on affirmât la proposition contraire, c'est-à-dire, l'un n'est pas non étant et qu'ainsi, il laisse descendre dans le non être de l'être [1] sous quelque rapport, il sera par la même encore plus étant : Comme s'il disait que lorsque nous prononçons la proposition : l'un non étant, nous disons le étant *est* non étant, et par là nous lui fournissons de l'être sous quelque rapport. Car s'il n'en est pas ainsi et qu'on pose la contradictoire : il n'est pas non étant, et qu'on laisse ainsi le être sous quelque rapport passer et entrer dans le non être, pour exprimer le n'être pas, il sera par là même encore plus étant. Car lorsqu'on dit l'un n'est pas non étant, on affirme le non étant de l'un, et on obtient : il est étant. Il faut donc que le être non étant ait par lui-même le lien du n'être pas, s'il doit ne pas être, absolument comme le : étant le non étant doit avoir le lieu du non être, s'il a parfaitement le être ; car c'est ainsi que le étant surtout serait, à savoir parce qu'il a pour lien, le n'être pas non étant, et qu'il participe de la substance du être étant ; et c'est ainsi que le non étant ne serait pas, parce qu'il participe de la non substance du : être non étant, s'il doit être parfaitement le non étant selon l'être, et le non étant ne participe pas de la substance du n'être pas non étant, mais de la substance du être non étant. Car le être substantifie ce qu'on appelle non étant, quoique le non étant contienne une manifestation du ne pas être. Car il pose quatre cas — et on n'en a pas trouvé davantage : est étant — n'est pas étant, et inversement, est non étant, n'est pas non étant, desquels il montre : 1° du : est étant, qu'il participe de la substance du n'être pas non étant, — 2° du : est non étant, qu'il participe de la substance du être non étant, quoique le non étant par lui-même absolument : ne sera pas [2] ; mais cependant, le être, lui communique de

1 La langue grecque rend la chose plus claire, par sa formule οὐκ ἔστι qui n'altère pas le mot *est*.

2 T. VI. 311. Col. 1305.

la substance, de sorte qu'il est une participation du être étant et du être non étant ; — 3° du : il n'est pas étant, et il n'est pas non étant, il montre que c'est une participation de la non substance : Car après cela, il ajoute en concluant : Donc puisque par le étant il participe de l'être, par l'intermédiaire du non être non étant et que par le non étant, il participe de l'être par l'intermédiaire du *être* non étant, donc par l'un, puisque nous disons : l'un n'est pas, il participera nécessairement de l'être, précisément pour cela même de n'être pas, de sorte que la substance se montre dans l'un, s'il n'est pas, et aussi, la non substance, puisque par lui-même et isolé [1], il n'est pas.

SEGM. LIV. — « Est-il donc possible qu'étant dans un état quelconque, il ne soit pas dans cet état tant qu'il ne sort pas par un changement de cette *habitude* [2] ? — Cela n'est pas possible. — Donc tout ce qui est tel qu'il soit dans tel état et n'y soit pas, indique un changement. — Comment non ? — Mais changement est mouvement, ou dirons-nous quoi d'autre ? — C'est mouvement. — L'un ne s'est-il pas montré et étant et n'étant pas ? — Oui. — Donc par là il apparaît étant dans tel état et n'y étant pas. — Il semble — Et le non étant un se montre en mouvement, puisqu'il se montre subissant le changement de l'être dans le non être. — Cela en a tout l'air [3]. »

Après le avoir la substance et aussi ne pas l'avoir, il passe à le avoir l'habitude, et le n'avoir pas la privation (car il y a un certain changement de l'habitude à la privation), et le voilà qui atteste en lui le changement, et si le changement, aussi le mouvement.

L'un se montre donc étant et non étant, comme participant sous quelque rapport de la substance, et sous quelque rapport n'en participant pas ; il se montre donc : étant dans tel état et n'y étant pas ; donc il a un changement qui le fait passer du être au non être.

1 Si on n'y joint pas le verbe *est*, et qu'on dise seulement : l'un.

2 ἕξις, état habituel, que l'être possède et dont il fera usage, si aucun obstacle n'arrête le passage à l'acte.

3 Parm., 162. b. c.

SEGM. LV. — « Mais s'il n'est dans aucun des êtres, en tant qu'il n'est pas, s'il n'est pas, il ne saurait changer en sortant d'un lieu pour passer dans un lieu. — Comment en effet? — Donc il ne se mouvra pas par le fait de changer. — Non certes. — Ni non plus il ne se renfermera pas dans le même; car il ne touche jamais le même; car le même est étant [1], et il n'est pas possible que le non étant soit dans quelqu'un des êtres. — C'est impossible. — Donc l'un n'étant pas ne pourrait pas se contenir [2] dans ce dans quoi il n'est pas. — Non, en vérité. — Ni non plus l'un ne se diversifie pas de lui-même, ni l'un étant ni l'un n'étant pas. Car alors il ne serait plus question de l'un, s'il s'était lui-même diversifié de lui-même, mais il s'agirait de quelque autre chose. — Très juste. — Mais s'il ne se modifie pas, s'il ne se renferme pas dans le même, s'il ne change pas, pourrait-il encore se mouvoir de quelque manière? — Et comment? — Or l'immobile nécessairement reste tranquille, et ce qui reste tranquille est en repos. — Nécessairement. — Donc l'un, à ce qu'il semble, l'un n'étant pas est et en repos et en mouvement. — Il semble [3]. »

A partir d'ici [4] il argumente en sens contraire : car, dit-il, s'il n'est pas, il n'est dans aucun des êtres, j'entends, il ne deviendra dans aucun des êtres, et par là il n'aura pas un lieu d'où il puisse partir, ni un lieu où il puisse arriver : il ne changera pas de place, et n'ayant pas de mouvement, il n'aura pas non plus le moyen de changer son être en non-être selon le mouvement; mais il ne se renfermera pas non plus dans le même; car c'est le étant dont il a été prouvé qu'il est dans le même; mais le non étant ne doit être dans aucun des êtres [5] : comment donc pourra-t-il se renfermer dans ce dans quoi il n'est pas? — L'un ne se diversifie pas non plus de lui-même, ni l'un étant, ni l'un n'étant pas. Car, lorsque l'un étant est dit se diversifier, il n'est plus question de l'un même, puisqu'il

1 L'identité implique une affirmation, et l'affirmation implique l'être.
2 στρέφεσθαι, versari.
3 Parm., 162. c. d. e.
4 T. VI. 312. Col. 1305.
5 J'ajoute la négation ici omise et nécessaire.

s'est diversifié de lui-même, et ne s'arrête pas dans le même, mais il s'agira de l'autre qui est fixé. Et s'il ne change ni ne se diversifie, ni ne tournoie pas en lui-même, il ne saurait se mouvoir d'aucune manière ; et s'il ne se meut pas, il n'est pas en repos, selon ce que nous avons dit plus haut, mais il se meut et est en repos, comme nous venons de le démontrer.

SEGM. LVI. — « Or, s'il se meut, il est de toute nécessité qu'il se diversifie; car de quelque manière qu'une chose se meuve, dans ce sens et dans cette mesure elle n'est plus dans le même état où elle était auparavant, mais dans un état différent. – Oui. — L'un donc étant mû se diversifie aussi. — Oui. — Mais aussi ne se mouvant d'aucune manière, il ne se modifiera pas du tout. — Non certes. — En tant donc qu'il se meut, le n'étant pas un, se diversifie, et en tant qu'il ne se meut pas, il ne se diversifie pas. — Non certes. — Donc l'un n'étant pas se diversifie et ne se diversifie pas. — Il semble. — Mais ce qui se diversifie, ne devient-il pas nécessairement différent de ce qu'il était auparavant, et n'est-il pas détruit, par la perte de son habitude antérieure ; tandis que ce qui ne se diversifie pas, ne devient pas et n'est pas détruit ? — Nécessairement. — Donc l'un n'étant pas, qui se diversifie, devient et périt, et quand il ne se diversifie pas, ne devient pas et ne périt pas, et ainsi l'un non étant devient et périt, et ne devient pas et ne périt pas. — Non, vraiment [1]. »

Le raisonnement est manifestement sophistique [2]; car nous ne disons pas : s'il se meut, il se diversifie ; mais nous disons : s'il se diversifie, il se meut ; car le mouvement est affirmé du sujet de l'altération, et non l'inverse. Or notre auteur, οὗτος, dit qu'il est de toute nécessité qu'il se diversifie, s'il se meut [3], et il tire sa preuve de ce que ce qui se meut ne reste plus dans le même état, mais est dans un état différent. Aristote a donc raison de dire, dans son traité : *De la*

1 Parm., 163. a. b.

2 Stallbaum p. 458. n. e. ne le trouve pas tel : aussi dit-il, à propos de cette critique : male igitur Damascius (sic) — Nimirum bonus interpres quid κινεῖσθαι hoc loco esset, ne suspicatus quidem esse videtur. — On sait que Stallbaum attribue nettement à Damascius ces commentaires anonymes.

3 T. VI. 313. Col. 1306.

génération et de la destruction, en traitant au point de vue philosophique, de l'altération, qu'elle n'a pas encore [1] été bien analysée par les philosophes.

Car il convenait de dire : il se diversifie, donc il se meut, afin de faciliter la conversion avec l'antithèse ; car ce qui ne se meut d'aucune manière, d'aucune manière ne se diversifie. Que veut donc dire le : d'aucune manière, si ce n'est qu'il étend d'une façon générale l'altération à tous les mouvements : d'aucune manière veut donc dire, à mon sens, ni selon l'accroissement ni selon le dépérissement, ni selon le lieu : mais il se diversifie selon le quantum. Enfin, il se modifie comme mu, il ne se modifie pas comme non mû ; or ce qui se diversifie devient différent de ce qu'il était auparavant ; ce qui devient différent, périt, par la perte de son habitude antérieure et devient quelque autre chose ; ce qui ne se diversifie pas, — non ; et ainsi il devient et ne devient pas, périt et ne périt pas : ce qui est impossible.

SEPTIÈME HYPOTHÈSE

SEGM. LVII. — « Revenons encore une fois au commencement, pour voir si les mêmes conséquences qui nous apparaissent maintenant, se montreront encore, ou s'il en apparaîtra de différentes. — Il le faut. — N'avons-nous pas dit : si l'un n'est pas, que doit il en arriver de lui ? — Oui. — Mais lorsque nous disons : *n'est pas*, est-ce que cela signifie quelque autre chose que l'absence de la substance dans ce que nous disons ne pas être ? — Rien autre. — Est-ce donc que, lorsque nous disons que quelque chose n'est pas, nous disons que d'une certaine manière elle n'est pas, mais que d'une autre, elle est ? Ou cette expression : *n'est pas* signifie-t-elle sans limite ni réserve que le non étant n'est absolument pas d'aucune manière, et ne participe pas dans quelque mesure de la substance ? — Elle signifie le non être absolu. — Donc le non

1 ἀκμὴν. Ou dans sa vraie et principale nature.

étant ne saurait ni être ni participer aucunement, et d'aucune autre manière de la substance. — Non, certes. — Or le devenir et le périr ne sont autre chose pour l'un que participer de la substance, pour l'autre, que perdre la substance? — Rien autre chose. — Mais ce qui n'a aucune part à une chose, ne saurait ni la recevoir ni la perdre. — Comment, en effet? — Donc l'un, puisqu'il n'est pas absolument, ne peut ni posséder, ni perdre la substance ni en participer d'aucune manière. — C'est évident. — Donc le non étant un, ne périt pas, ne devient pas, puisqu'il ne participe aucunement de la substance. — Il ne semble pas. — Donc il ne se diversifie aucunement, car par là même, en subissant cet état, il deviendrait et périrait. — C'est vrai — Et s'il ne se diversifie pas, n'est-ce pas une nécessité qu'il ne se meuve pas non plus? — C'est une nécessité. — Nous affirmerons que le non être absolu n'est pas non plus en repos; car ce qui est en repos doit toujours être dans le même, quel qu'il soit. — Dans le même, comment en effet n'y serait-il pas ? — Ainsi donc disons que le non étant ni ne se meut ni n'est en repos. — Non certes. — Mais non plus il n'a aucun des êtres[1] : car s'il participait de quelqu'un d'eux, par là même il participerait de la substance de l'être. — Evidemment. — Donc il n'a ni grandeur ni petitesse ni égalité. — Non, vraiment. — Il n'a pas davantage ni similitude ni différenciation, ni par rapport à lui-même ni par rapport aux autres. — Il ne parait pas. — Eh ! quoi, pourrait-il avoir les autres puisqu'il ne peut rien avoir ? — Non. — Les autres ne sont donc ni semblables ni dissemblables, ni les mêmes ni différents de lui. — Non. — Mais quoi ? les rapports marqués par ces formes casuelles : *de celui-là, à celui là* ni le quoi, ni, ni le ceci ou de ceci, ou d'un autre ou à un autre, ni le autrefois ni le ensuite, ni le maintenant, ni la science, ni l'opinion, ni la sensation ni le jugement, ni le nom, ni quoi que ce soit des êtres[2], le non étant ne les aura pas. — Il ne les aura pas. — Ainsi donc

1 Les qualités et propriétés, relations mêmes, sont des êtres : il n'a donc aucune qualité, etc.

2 On ne pourra ni exprimer ni concevoir le non être de cela, le non être est à cela, etc.

l'un n'étant pas n'est d'aucune manière. — Non : il est clair qu'il n'est d'aucune manière [1]. »

Après avoir dit [2] quelles choses s'ensuivent pour l'un n'étant pas, il remonte encore au commencement [3] et examine quelles choses ne résultent pas pour l'un étant, de sorte que, comme il le disait plus haut, ce qui ne se meut d'aucune manière ne se diversifie d'aucune manière, et ce qui ne se diversifie pas, ni ne devient ni ne périt. Il n'a pas nié [4] ces déterminations de l'un non étant, mais il prouve par l'absurde les propositions affirmatives qu'il a énoncées, je veux dire : la chose mue se diversifie, la chose non mue ne se diversifie pas ; ce qui ne se diversifie pas ne devient pas différent de ce qu'il était auparavant ; et l'un ne devient ni ne périt. Mais nous avons vu qu'il était et devenant et périssant, et se différenciant ; de sorte que l'un non étant est dit, selon les précédentes hypothèses, et devenant et périssant, et en même temps, selon l'hypothèse qui n'admet pas qu'il ne se meut pas et ne se diversifie pas, est dit : ni devenant ni périssant, ce qui est impossible : de sorte qu'il se meut et se diversifie, si nous devons maintenir les hypothèses précédentes.

Après cela, il expose les choses qui ne résultent pas pour l'un non étant, et il pose comme prémisse, le non être même ; car, dit-il, nous disons : il *n'est pas* alors que nous attestons en lui l'absence de la substance ; par quoi nous affirmons qu'il

1 Parm., 163. b. c. d. e. ; 164. a. b.

2 T. VI. 314. Col. 1307.

3 Conf. Extrait du Commentaire de Damascius sur la VII[e] hypothèse § 441 t. III p. 209 trad Fr « Quel est le but de la VII[e] hypothèse, c'est ce qu'il nous faut déterminer en premier lieu. - A cette première question, je dis que le sujet de l'hypothèse est : l'un étant absolument supprimé, l'un en soi n'est pas non plus ce que nous appelons l'ineffable, soit que nous entendions par là la cause première et unique d'en haut, soit que nous entendions la cause d'en bas, la matière, — non plus qu'aucune des choses qui sont la conséquence nécessaire de l'un et qui procèdent de lui : de sorte que cette hypothèse est contradictoire à toute la série de l'un, et elle nous amène ce qui, sous aucune forme et d'aucune manière, n'est conçu comme subsistant... Et ici les négations se produisent selon la notion de l'un... Car en somme la première hypothèse, posait la question : si l'un est, et démontrait qu'il n'est même pas un ; car elle le posait selon l'enfantement qui se porte vers l'un même de l'âme, et elle le détruisait selon l'excès de contenu et d'essence qu'il possède et qui le rend incompréhensible de tous. Ici l'hypothèse actuelle supprime l'enfantement même de l'un par notre faculté de penser, et ne laisse même pas l'apparence de l'un. »

4 L'anonyme prend ici et un peu plus loin à tort ἀποφαίνω dans le sens d'ἀπόφημι.

n'est pas. Mais affirmons-nous qu'il n'est pas, d'une certaine manière, et que d'une autre il est, ou affirmons-nous sans restriction ni limite son non être ; en ce sens qu'il n'est absolument d'aucune manière et qu'il ne participe sous aucun rapport de la substance ? Et l'interlocuteur répond non seulement que c'est une affirmation sans réserve, mais la plus absolue affirmation. Donc le non étant ne peut être ni participer de la substance : or le devenir n'est autre chose que le fait de participer de la substance, et semblablement le périr n'est autre chose que perdre la substance. Mais il ne reprend pas [1] ni ne perd ce dont il ne participe pas. Donc l'un, puisqu'il n'est absolument pas, ne peut posséder ni perdre ni participer de la substance. Donc il ne devient ni ne périt : donc ne devenant pas et ne périssant pas, il ne se diversifie pas, puisqu'il entend la diversification, l'ἀλλοίωσις, en général de tout changement, ce que n'admet pas Aristote. Et s'il ne se diversifie pas ni ne se meut, l'absolument non étant n'est pas en repos ; car ce qui est en repos doit être dans le même, quel que soit ce même. Mais il n'a pas davantage quelqu'un des êtres ; car le étant quelqu'un d'eux *est* quelque chose, [2] et si l'un non étant était quelque chose, il ne participerait pas du repos, si donc il n'a pas quelque chose [3] il n'a ni grandeur, ni petitesse, ni égalité ni ressemblance, ni différenciation, ni par rapport à lui-même ni par rapport aux autres, et les autres ne lui appartiennent pas. Car les autres sont des quelques choses, et participent de la substance ; de sorte qu'ils n'ont aucun rapport à lui, et il n'est ni la chose de celui-là ni de celui-ci, ni n'appartient à celui-là, et tout de reste, puisqu'il ne possède aucune chose soit affirmée soit niée : il n'y a donc pas de lui ni science, ni sensation, ni jugement, ni nom, ni quoi que ce soit autre. Si donc il n'a rien sous aucun rapport, de tel, il n'est absolument pas.

1 T. VI. 315. Col. 1308.

2 Quelle subtilité : τὸ γάρ τι ὂν τί ἐστιν.

3 La quiddité, l'essence, le τί ἐστι. Si aucune quiddité n'est en lui, εἰ γοῦν τι οὐκ ἔστιν αὐτῷ.

HUITIÈME HYPOTHÈSE[1]

SELON DAMASCIUS[2]

SEGM LVIII. — « Disons encore, si l'un n'est pas, qu'elles affections devront éprouver les autres. — Disons-le. — Il est nécessaire, n'est-ce pas, que les autres soient eux-mêmes,

1 Conf. Damasc., *Problèmes et Solut.*, trad. fr. Chaignet, t. III. p. 215, § 418. Résumé : « Définissons d'abord quel est le but de la VIII[e] hypothèse... A cette première question nous répondons que le sujet de cette hypothèse est de traiter des *autres que l'un non-être*, évidemment les premiers de ceux-là, autres que les premiers de celui-ci. Tel donc qu'est celui-là, tels sont aussi les autres de lui. Celui-là est l'un composé et l'un phénoménal : donc tels seront les autres, c'est-à-dire composés et phénoménaux. Qu'ils sont phénoménaux, Parménide l'expose ouvertement, et qu'ils sont aussi composés, il le dit très clairement en déclarant qu'ils ont une masse et que ce sont des espèces qui ont une étendue. Or le composé seul constitue une masse ; car ni la matière ni l'espèce ne forment par soi-même une masse. Quelle est donc la nature des choses qu'il introduit ici par *les autres* ? Ce sont les parties composées de l'un composé, et afin de ne pas nous écarter de notre sujet, qui est de traiter des principes, nous dirons que les autres sont les éléments plus particuliers : par exemple les éléments des états et des nations, dont sont composés et engendrés les différents animaux ethniques, et non seulement les animaux mais tous les végétaux et tous les êtres sans vie. Si tu veux donc disons que ces autres dans leur totalité, sont l'un non être, que individuellement et pris comme indivisibles, ἄτομα, ils sont, non pas les choses actuellement existantes, mais celles qui deviennent et périssent toujours telles, c'est-à-dire les autres que l'un non être ; car les atomes (les individus) en tant qu'atomes sont purement atomes, c'est-à-dire une sorte de principe dernier de moi, si tu veux, de toi, de chacune des choses particulières. Et c'est là l'espèce commune des atomes.

§ 452. — Il y a déjà longtemps que nous l'avons dit, mais répétons encore maintenant que les *autres* ne signifient pas les différents, τὰ ἕτερα, ni l'hypostase purement, comme dit Longin, mais une sorte d'hypostase.

§ 453 — Platon n'expose ici rien de nouveau touchant les choses sensibles, surtout celles qui sont sublunaires, en tant qu'elles ne sont que des sortes d'images, portant des noms menteurs et sujettes à mille changements. Car Socrate et dans le Théétète et dans le Phédon et partout, et outre Socrate, l'hôte Eléate et Timée lui-même ne nous dessinent-ils pas en traits vagues l'hypostase des choses qui deviennent. Bien plus les théologiens ne nous présentent-ils pas les démiurges de ces choses, comme composant et décomposant des images (le texte de Ruelle donne συντιθέμενα καὶ ἀναλυόμενα), ou comme dit Dionysos, qui paraissent être et ne sont pas. Mais quoi ! les Dieux n'ont-ils pas sur ce sujet, rendu cet oracle : « Ne porte pas tes regards en bas sur ce monde obscur et ténébreux, qui a pour fondement l'abîme éternellement amorphe et informe, enveloppé de sombres nuées, d'un aspect sale, se contentant d'images, impuissant pour le bien, bordé de précipices, dont toutes les voies sont obliques, profond et vide, toujours tournoyant sur lui-même, toujours prêt à se marier (νυμφεύων), corps invisible, inerte, sans souffle de vie *(Orac. Chald.*, Clericus, v. 240-244 ; Psellus, Migne, 1141, a. Kroll. *Orac. Chald.*, p. 62). Car ce sont là les conclusions où aboutissent les arguments de Parménide, à savoir que c'est une chose sans âme, un fantôme, quelque chose de semblable à un songe. » — Conf. plus haut *in Parm.*, Cous. Col. 1055. n. 6.

2 C'est-à-dire la 8[e] d'après la classification adoptée par Damascius.

ce qu'ils sont par leur essence [1] ; car s'ils ne sont pas autres, on ne parlerait pas des autres. — C'est juste. — Et si l'on parle des autres, les autres sont différents ; à moins que tu n'appliques pas à la même chose les termes : l'*autre* et le différent. — Mais si. — Nous disons, n'est-ce pas, que le différent est différent du différent, et que l'autre est autre que l'autre. — Oui. — Donc les autres, s'ils doivent être autres, ont quelque chose dont ils sont autres [2]. — Nécessairement. — Qu'est-ce que cela pourrait bien être ? Car ils ne sont pas autres que l'un, puisque l'un n'est pas. — Non certes. — Ils sont donc autres les uns que les autres : car il ne leur reste plus que cela, ou bien de n'être les autres de rien. — C'est juste. — Ils sont donc autres chacun les uns que les autres, selon les pluralités [3] ; car pris un à un, ils ne peuvent l'être, l'un n'étant pas. Mais à ce qu'il semble, chaque masse de ces autres est infinie en quantité, et si petite que paraisse être celle que l'on prendra, elle apparaît instantanément, comme un songe dans le sommeil, au lieu d'un qu'elle semble, être plusieurs, et au lieu de très petite, immensément grande comparée aux fragments qu'on en peut tirer. — C'est très exact. — Les autres seront donc autres les uns que les autres, étant de telles masses, s'ils sont autres que l'un non étant. — Parfaitement. — Donc il y aura une pluralité de masses, chacune paraissant une, mais ne l'étant pas, puisque l'un n'est pas. — C'est bien cela. — Il semblera qu'il y a un nombre d'elles, puisque chacune est un, et qu'elles sont plusieurs. — Parfaitement. — Mais les pairs, et les impairs ne semblent pas être véritablement en elles, puisque l'un n'est pas. — Non assurément [4]. »

Ce passage a rapport à une seule et même hypothèse [5], à savoir : Si l'un n'est pas, que s'ensuit-il pour les autres et par rapport à eux-mêmes et par rapport à l'un non étant. S'il

1 αὐτάκ, aient une existence à part, et comme une personnalité qui leur appartienne en propre.
2 Ils sont nécessairement autres que quelque chose : ce sont des relatifs.
3 Selon une pluralité confuse, une masse indistincte et indéterminée.
4 *Parm.*, 164. b. c. d. e.
5 T. VI. 316. Col. 1308.

y a donc des autres que l'un non étant, il faut qu'eux soient, n'est-ce pas, quelque part ; car on ne peut pas dire qu'il n'y a pas d'autres, car s'il n'y a pas d'autres, nous ne parlerions pas des autres : mais puisque nous parlons des autres, les autres sont nécessairement différents. Car nous ne donnons pas le nom même de différent à l'autre, et le différent est un relatif : car le différent est différent du différent comme l'autre est autre que l'autre. Donc il y a pour les autres, s'ils doivent être autres, quelque chose dont ils sont autres. Car nous posons que les autres sont autres que l'un. Puisque maintenant l'un paraît autre que les autres, et que lui-même n'est pas, ils sont donc autres les uns que les autres : car c'est la seule chose qui nous reste à dire d'eux, puisque les autres sont autres qu'un autre, que cet autre c'est l'un, et que l'un n'est pas : les autres sont donc autres les uns que les autres, de sorte qu'ils seront autres les uns que les autres selon des multitudes, des masses, et non individuellement et puis un par un, puisque l'un n'est pas. Donc chaque masse des autres, quand bien même il n'y en aurait qu'une, puisque l'un n'est pas, serait infinie en quantité, quand même on prendrait le plus petit des autres. Donc le fait que cet un-là paraît plusieurs, semble comme une vision de rêve qui se montre instantanément dans le sommeil, quelque chose de paradoxal[1]. Car le plus petit apparaît immensément grand, délivré de l'un et entrant dans la multitude, de sorte que les autres seront parfois autres que le non un ; mais même s'ils sont autres que l'un, quand l'un sera absent, une chacune des masses[2] sera plusieurs, qui ne forment pas un nombre, si l'un et un premier n'est pas, ni ne seront pairs ou impairs, ce qui est le propre du nombre.

SEGM. LIX. — « Et même la plus petite, disons-nous, qui paraîtra exister en elle, celle-là paraît plusieurs et grande, comparée à chacune des plusieurs qui sont petites. — Comment le nier ? — Et chaque masse sera conjecturée être égale

1 T. VI. 317. Col. 1310.
2 Je lis εἷς ἕκαστος τῶν ὄγκων au lieu de ὄντων.

à plusieurs qui sont petites ; car elle ne serait pas passée en apparence du plus grand au plus petit, avant de paraître arriver dans le milieu qui est entre eux. Nous aurions donc là comme le fantôme[1] de l'égalité. — C'est bien vraisemblable[2]. »

Ensuite si tu poses les autres autres les uns que les autres, et les masses, une chacune, infinies en multitude, l'un étant, il semblera, dit-il, aux autres eux-mêmes, qu'ils sont un. Mais cet un paraît plusieurs et grand, vis-à-vis de chacun des plusieurs qui sont petits, comme s'il voulait dire qu'on peut, par le raisonnement, admettre l'un dans les autres, et que cela résulte de la nécessité logique ; car où y a-t-il multitude, si l'un n'est pas, et où sera à son tour le paraissant un, puisqu'il sera un autre que tout le reste ? Car il est admis qu'il résulte du raisonnement, que les autres, autres les uns que les autres, sont plusieurs qui sont grands, puisqu'ils sont l'autre ; et si les autres sont autres que les plusieurs qui sont petits, chaque masse paraîtra égale aux plusieurs, et petite. Et il prouve l'égalité parce que cet autre passe du plus grand au plus petit ; car avant d'arriver au milieu, c'est-à-dire à l'égal, ce qu'on appelle le plus grand ne saurait passer au plus petit, et le fait d'entrer dans le milieu entre eux[3] a l'apparence de l'égalité.

SEGM. LX. — « N'apparaîtra-t-elle donc pas par rapport à une autre masse et par rapport à elle-même ayant une limite, et cependant n'ayant ni commencement ni fin ni milieu ? — Comment donc ? — C'est que toujours lorsqu'on prend par la pensée quelque chose d'elles, comme *étant* quelque chose d'elles, toujours avant le commencement paraîtra un autre commencement, et une autre fin paraît rester après la fin, et dans le milieu, des autres plus milieux que le milieu et plus petits puisqu'on ne peut saisir un chacun à part d'eux, puisque l'un n'est pas. — C'est très vrai[4]. »

1 φάντασμα, c'est-à-dire l'idée représentative, l'image permanente d'un objet individuel, qui a disparu, ou qui se dérobe à la sensation.
2 Parm., 164. e. ; 165. a.
3 T. VI. 318. Col. 1311.
4 Parm., 165. a. b.

A partir d'ici il montre que chaque masse ayant une limite par rapport à une autre masse (car une chacune est limitée par rapport à la masse différente), n'aura pas ces déterminations par rapport à elle-même. Car quoi que tu prennes toujours d'elle, comme plus haut, pour en faire un commencement, puisqu'il est divisible en infinis, l'imagination se représentera encore un autre principe que celui-là, et par conséquent on n'atteindra pas le commencement [1] qui leur est nécessaire. Il en sera de même de la fin : la raison concevra toujours par conjecture une fin différente de celle-ci, et une fin autre que celle-ci ; et ainsi nous ne trouverons rien qui soit la fin d'une masse quelconque. La même chose arrivera au moyen; car les moyens sont rapportés aux commencement et aux fins, et d'ailleurs, dit-il, le moyen devrait être un; or l'un n'étant pas, comment le moyen serait-il un ?

SEGM. LXI. — « Il est donc nécessaire, j'imagine, que tout *un* [2], quel que soit celui qu'on prenne par la pensée, soit comme broyé et mis en morceaux ; car on ne saurait saisir une masse sans l'*un*. — Parfaitement. — N'est-ce pas qu'à considérer de loin et d'un regard vague ces sortes de masses, elles nous apparaîtront un, mais que vues de près et à la lumière vive de la raison [3], une chacune nous apparaîtra infinie en nombre, puisqu'elle est privée de l'un qui n'est pas? — C'est de toute nécessité. — Ainsi donc les autres doivent apparaître chacun infinis et ayant une limite, un et plusieurs, si l'un n'est pas, et s'ils sont autres que l'un. — Nécessairement. — Ne paraîtront-ils pas être semblables et dissemblables ? — Comment cela ? — Par exemple à une personne éloignée les choses peintes à l'aide des ombres [4], paraissant toutes, une seule, paraissent avoir

1 Le texte est altéré dans les manuscrits. Locus non sanus, dit Cousin.

2 Le texte dit πᾶν τὸ ὄν et Stallbaum traduit en conséquence : Omne quod *est*; mais je crois que le lien des idées appelle forcément τὸ ἕν.

3 νοοῦντι. Ce mot paraît suspect à Stallbaum, qui voudrait le remplacer par ὁρῶντι, je ne vois pas bien pourquoi.

4 ἐσκιαγραφημένα. Le premier qui en peinture chercha à reproduire les jeux de la lumière et des ombres, fut Apollodore d'Athènes, nommé le Skiagraphe, qui trouva selon Plutarque, (de Glor. Athen. 2.) φθορὰν καὶ ἀπόχρωσιν σκιᾶς. Quintilien rapporte à Zeuxis l'invention de cet art, probablement issu de la peinture des décors scéniques qui impliquait la mise en perspective due à Agathandros. (*Inst. Or.*, XII. 10, luminum umbrarumque rationem invenisse Zeuxis dicitur).

éprouvé la même affection, et par là être semblables. — Parfaitement. — Mais à celui qui se rapproche, elles paraissent plusieurs, différentes, diversifiées par le fantôme du différent et dissemblables à elles-mêmes. — Il en est ainsi [1]. »

L'un n'étant pas, nécessairement chacune des masses doit toujours être broyée et mise en morceaux [2], parce que tout ce que l'on saisit seulement par la pensée ne veut pas s'arrêter dans l'un [3], et une telle chose serait conçue comme masse sans l'un. En regardant de loin, il est vrai, et d'un regard vague, la chose paraîtrait telle, parce que l'œil saisit les infinis comme un, mais si l'on se rapproche, si on y applique une vue vive et nette, l'un paraîtra des infinis, puisqu'il est privé de l'un, et par le même raisonnement, il paraîtra infinis et finis, un et plusieurs, (car l'un est nécessaire, et autrement il n'est pas possible que l'un soit un, si l'un n'est pas), et semblables et dissemblables; car s'il sont semblables et qu'ils n'aient pas l'un, ils perdront le semblable; mais en tant qu'ils sont un, ils sont identifiés, et en tant que, par les effets de la peinture par ombres, ils se montrent dissemblables, vus de loin, ils paraîtront un, semblables et identiques; et vu de près, ils paraîtront plusieurs, différents, et par le fantôme du différent, diversifiés et dissemblables à eux-mêmes.

« Et alors nécessairement les masses elles-mêmes, paraissent semblables et dissemblables et à elles-mêmes prises à part, et les unes aux autres. — Parfaitement. — Et ainsi donc à la fois elles apparaissent différentes les unes des autres, se touchant et séparées les unes des autres, mues de toutes les espèces de mouvements, gardant toutes les formes du repos, devenant, périssant et ni l'un ni l'autre, et toutes les autres déterminations qu'il nous serait, par là même facile, d'énumérer, si l'un n'étant pas, les plusieurs sont. — Parfaitement vrai [4]. »

Par là, tout à fait contrairement aux autres, il arrivera que

1 Parm., 165. d. e.
2 T. VI. 319. Col. 1311.
3 On ne peut s'arrêter, dans la division mentale, à une partie quelconque comme imite.
4 *Parm.*, 165 d.

les masses paraîtront nécessairement semblables et dissemblables et à elles mêmes et les unes aux autres, et qu'à la fois elles paraîtront différentes les unes des autres, se touchant et séparées les unes des autres, mues de tous les mouvements et subissant toutes les espèces de repos, devenant et périssant, ne souffrant ni l'un ni l'autre, et toutes les déterminations qu'il nous serait facile d'énumérer, si, l'un n'étant pas, les plusieurs sont : mais pour être courts, nous les laisserons de côté ; car les conséquences que nous avons exposées plus haut, se représenteront ici les mêmes [1].

COMMENCEMENT DE LA NEUVIÈME ET DERNIÈRE HYPOTHÈSE SELON DAMASCIUS [2]

« Revenons encore une fois à notre point de départ et disons : si l'un n'est pas, que faut-il que soient les autres que l'un? — Disons-le. — N'est-ce pas que les autres ne seront pas un ? — En effet, comment le seraient-ils ? — Ni non plus plusieurs ; car dans les plusieurs étants, serait aussi un. Car si aucun d'eux n'est un, tous ne seront rien, de sorte qu'il n'y aura pas de plusieurs. — C'est vrai. — Ainsi l'un n'étant pas dans les autres, les autres ne seront ni plusieurs ni un. — Non certes. — Ils ne paraissent pas non plus ni un ni plusieurs. — Pourquoi? — C'est que, comme les autres n'ont aucune communauté d'aucune sorte, en aucun cas, avec aucun des non êtres, pas un seul des (*non*) êtres [3] n'est non plus dans quelqu'un des autres ; car il n'y a même pas de partie dans les non êtres. — C'est vrai. — Donc il n'y aura pas chez les autres ni une opinion du non être, ni une espèce de fantôme,

1 T. VI. 320. Col. 1312.

2 Cette mention semble indiquer une sorte de réserve, de la part du commentateur anonyme, à l'endroit de la classification de Damascius. Peut-être n'en admettait-il, pour sa part, que sept.

3 οὐδέ τι τῶν μὴ ὄντων. Stallbaum semble avoir lu τῶν ὄντων; car il paraphrase le texte comme il suit : Deinde nec τι τῶν ὄντων monet posse adesse τῷ τῶν ἄλλων et il semble avoir raison.

et on ne se fera absolument aucune opinion du non être dans les êtres autres. — Non vraiment. — Donc si l'un n'est pas, on ne peut pas avoir l'opinion que quelqu'un des autres est un ni plusieurs : car sans un, il est impossible à la pensée de se représenter plusieurs. — Impossible, en effet. — Donc si l'un n'est pas, les autres ne sont pas et ne sont conçus ni un ni plusieurs. — Il ne paraît pas. — Ni par conséquent semblables ni dissemblables. — Non certes. — Ni davantage les mêmes ni différents, ni se touchant ni séparés, ni toutes les autres déterminations que plus haut nous avons énumérées et dit qu'ils paraissent être; les autres ni ne sont ni ne paraissent aucune d'elles, si l'un n'est pas. N'aurons-nous donc pas raison d'affirmer, pour tout dire d'un mot, que si l'un n'est pas, rien n'est ? — Absolument. — Disons donc encore ceci ; c'est que, semble-t-il, si l'un est, et s'il n'est pas, lui-même et les autres, par rapport à eux-mêmes et par rapport les uns aux autres, tous nécessairement, sont et ne sont pas, paraissent et ne paraissent pas être. — C'est la vérité pure[1]. »

Dans la *III*e des hypothèses [2] qui supposent que l'un n'est pas [3], il a discuté qu'est-ce qui s'ensuit et qu'est-ce qui ne s'ensuit pas; comme dans la *III*e des hypothèses qui posent que l'un est, il recherche ce qui s'ensuit et ne s'ensuit pas; il étudie ici séparément d'abord les choses qui résultent, puis ensuite celles qui ne résultent pas. Ayant donc dit quelles choses résultent, il expose maintenant celles qui ne résultent pas. Si l'un n'est pas, — si les autres que l'un non être sont les autres en soi, n'est-il pas vrai qu'ils ne seront ni un ni

1 *Parm.*, 165. e. 166. c.

2 Conf. Damasc., *Problèm. et Solut.*, trad. franc., t. III. p. 222. § 455. « Il faut d'abord chercher quel est le but de la IXe hypothèse. — A cette première question il faut dire que le sujet est d'expliquer comment *les autres* se comportent par rapport à l'un supprimé conformément à la VIIe. Car de même qu'avoir l'un ce n'est pas être un, il a été dit qu'ils n'ont rien des choses qui accompagnent nécessairement l'un, ni le même, ni le différent, ni le mouvement, ni le repos, ni tous les genres semblables, parce qu'ils ne possèdent pas la cause de ces genres. Mais peut-être même *les autres* pourraient avoir les participations de ces genres et être ou réellement ou phénoménalement des choses individuelles, ἕκαστα d'après la VIIIe hypothèse. Le sujet est donc de montrer que les *autres* ne peuvent même pas participer à ces genres.

3 Parm., 164. c. 165. d. Il y a ici une erreur du commentateur. Les cinq premières hypothèses recherchent les conséquences de l'hypothèse : si l'un est; les quatres dernières, si l'un n'est pas.

plusieurs : ils ne seront pas un, parce qu'ils sont autres que l'un, et ils ne seront pas plusieurs, par ce l'un venant à faire défaut, il n'est plus possible qu'on parle [1] des plusieurs ; car dans les plusieurs, qui sont un [2], l'un serait ; car si aucun d'eux n'est un, tous ensemble ne sont rien, οὐδέν. Donc les autres ne sont ni un ni plusieurs, et ils ne paraissent pas non plus ni un ni plusieurs parce que ces autres n'ont aucune communauté, jamais ni d'aucune manière avec aucun des *non* [3] *êtres* et qu'aucun des non êtres n'est dans un quelconque des autres (παρὰ τινί). Car ce un quelconque, ce τι n'est pas comme partie dans les êtres ; puisque les non êtres n'ont pas de parties. Si donc une chose quelconque du non être n'est pas aux autres [4], il n'y a pas chez les autres opinion du non être, il n'y a pas chez les autres un fantôme du non être ; le non être ne peut être d'aucune manière l'objet de l'opinion chez les autres. Donc si l'un n'est pas, pas un quelconque des autres n'est conçu un, ni non plus, plusieurs, l'un n'étant pas, sans lequel il est impossible de concevoir plusieurs. Donc si l'un n'est pas, les autres périssent ; car on ne se les représente et ils ne sont, ni un ni plusieurs : donc ils ne sont ni semblables ni dissemblables ni non plus à la fois ni l'un ni l'autre, ni se touchant, ni isolés, ni aucune de toutes les autres déterminations que nous avons plus haut énumérées ; car là nous les avions montrés se touchant et isolés, semblables et dissemblables, les mêmes et différents et maintenant nous prouvons qu'ils ne se touchent pas, et ne sont pas isolés, qu'ils ne sont ni semblables ni dissemblables, ni les même ni différents : de même aussi précédemment nous avons énuméré les propriétés apparentes mêmes des autres, et maintenant ces choses qu'ils paraissaient être, ils ne le sont ni ne le paraissent. Donc pour tout dire en un mot, si l'on disait : si l'un n'est pas, il n'y a ni autres ni quoi que ce soit autre, on aurait raison. Disons cependant encore ceci : que, à ce

1 λέγεσθαι.
2 Qui forment *une* espèce, *un* genre, *un* tout ; et si leur tout est un, chaque partie sera *une*.
3 Voir la note 3 de la page 210.
4 T. VI. 325. Col. 1313.

qu'il semble, si l'un est, comme il l'a exposé dans les précédentes hypothèses, et si l'un n'est pas, comme il l'expose dans les hypothèses présentes, lui et les autres même par rapport à eux, je veux dire par rapport à lui-même et par rapport aux autres, et par rapport les uns aux autres [1], et lui-même et par rapport [2] aux autres et par rapport à lui même [3], tous absolument, et sont et ne sont pas et paraissent et ne paraissent pas, très véritablement, comme l'accorde l'interlocuteur.

1 L'un et les autres.

2 T. VI. 322. Col. 1314.

3 Les variantes des manuscrits laissent voir ici des altérations de texte : Stallbaum lit : αὐτό τε καὶ τἆλλα καὶ πρὸς αὐτά, ἦγουν καὶ πρὸς αὐτὸ καὶ πρὸς τἆλλἆ καὶ πρὸς ἄλληλα, αὐτό τε (πρὸς τοῖς ἄλλοις) καὶ πρὸς τὰ ἄλλα καὶ πρὸς ἑαυτό. Cousi : supprime πρὸς τοῖς ἄλλοις.

FIN

8 Avril 1899.

PROCLUS

COMMENTAIRE SUR LE PARMÉNIDE

TABLE DES PARAGRAPHES

DU

TOME PREMIER

		Pages.
§ 1.	Livre premier. Exorde. Prière.	1
§ 2.	Mise en scène de l'action : les personnages.. . .	2
§ 3.	Sommaire du dialogue : sujet de l'Ecrit de Zénon : objections de Socrate qui soulève la question des Idées	6
§ 4.	Critique de cette théorie par Parménide qui invite Socrate à s'exercer dans la dialectique	7
§ 5.	Parménide expose sa méthode dialectique. . . .	8
§ 6.	Sur le désir de Socrate, il en montre l'application en discutant l'hypothèse de l'un	9
§ 7.	Résumé analytique des quatre conférences . . .	11
§ 8.	Analogies de ces quatre conférences aux quatre classes d'espèces	14
§ 9.	Analogies de Parménide, Zénon et Socrate avec les modes de la raison	15
§ 10.	Analogies de Pythodore, Antiphon, Céphale avec les degrés des âmes	17
§ 11.	Caractères des Ecoles Ionique, Italique, Attique .	17
§ 12.	Buts divers assignés à ce dialogue. — Suivant les uns, art de logique réfutative.	19
§ 13.	Suivant d'autres, Théorie de Logique générale, de Gymnastique intellectuelle	24

Pages

§ 14. Suivant d'autres, a pour but les choses mêmes, l'être et l'un. 26
§ 15. Opinion de Syrianus. 33
§ 16. Analogies des sujets et des dates des Conférences. 36
§ 17. Analogie du style avec le sujet 38
§ 18. Identité entre la dialectique de Platon et celle de Parménide 41
§ 19. D'où vient le nom de gymnastique donné à cette méthode 48
§ 20 (1) « Lorsque nous fûmes arrivés à Athènes » (Parm., 126. a). — Caractères des philosophies Eléatique, Ionienne, Socratique, Platonicienne symboliquement exprimés par les personnages. L'Idée de Platon est l'un avant les plusieurs. 58
§ 21. Caractère et genre du dialogue du Parménide. . 66
§ 22. « Et me prenant par la main » (Parm., 126 a). — Sens symbolique du texte, division ternaire des fonctions de l'ordre démonique, qui donne aux âmes la force, la paix, l'initiation au Bien. 67
§ 23. « Eh ! bien, je viens pour cela même » (Parm., 126, a. — Sens symbolique du texte : Relation du parfait à l'imparfait et de l'imparfait au parfait dans les choses divines et dans les âmes. . . . 69
§ 24. « Et moi, je dis : Quel nom a votre frère? » (Parm., 126. b). - - Détails historiques. — Généalogie de Platon. — L'art dans Platon. — Les mots symboles des choses. 71
§ 25. « Car son père avait nom Pyrilampès » (Parm., 126. b). — Symbole du mode d'activité des substances automotrices. 74
§ 26. « Voici des compatriotes et de vrais philosophes » (Parm., 126. c). — Symbole des puissances de l'Ame qui ont toutes une même patrie, l'intelligible 75
§ 27. « Tu dis vrai » (Parm.. 126. c.). — Symboles de la nature du Tout, des âmes, des démons. — Analogies du mouvement qui fait qu'on s'élève du

1 Stallbaum met ici en titre : *Livre deuxième*. Cousin ne fait commencer le deuxième livre qu'à la p. 128. e. du Parménide (à notre § 47) et met ici en titre : « Parménide ou des Idées. » En revanche Stallbaum supprime la mention : Deuxième livre à la p. 128. e.

Pages.

particulier au général. — La dialectique (1) est une gymnastique de l'Ame 78

§ 28. « Sur ces mots » (Parm., 127. a). — Sens littéral et moral du texte. 83

§ 29. « Et comme nous le prions » (Parm., 127. a). — Signification analogique de la prière. 88

§ 30. « Alors Antiphon nous dit » (Parm., 127. a. b) — Sens du texte. — Les Panathénées 90

§ 31. « Que Parménide était déjà âgé. » (Parm., 127. b). — Analogies tirées de la personne de Parménide. 94-92

§ 32. « Zénon avait à cette époque, près de quarante ans » (Parm., 127. b). — Analogies tirées de la personne de Zénon. 94

§ 33. « Il nous a dit qu'ils étaient logés chez Pythodore » (Parm., 127. b). — Sens symbolique : la maison est le symbole de l'ordre des personnages. — Les deux Céramiques. 95

§ 34. « Que là se sont rendus » (Parm., 127. c) — Sens symboliques : Images des choses divines. — La Jeunesse des Dieux. — Le voile d'Athéna. . . 96

§ 35. « Zénon fit donc lui-même la lecture » (Parm., 127. c. d.). — Doctrines profondes enfermées dans ces images 100

§ 36. « Discussion de l'hypothèse : Si les êtres sont plusieurs, et des quatre alternatives. 108

§ 37. « C'est donc bien où tendent les arguments » (Parm., 127 e. 128. a). — Sens du mot διαμάχεσθαι. 112

§ 38. « Je comprends que notre Zénon veut montrer » (Parm., 127. e.). — Passage dont le sens est métaphysique, selon les théologiens. Procédé dialectique de Zénon, différent du procédé dialectique de Parménide, mais aboutissant à la même conclusion : Tout est un. 115

§ 39. « Oui, dit Socrate ; mais tu n'as pas compris parfaitement » (Parm., 128. b). — Toute pluralité a une double hénade, l'imparticipable et le participé. 125

§ 40. « Et cependant, comme les chiens de Lucanie » (Parm., 128 c). — La Chasse, symbole de la poursuite de l'être ; — l'Ecriture, trace et

1 Schelling, VI[e] leçon, trad. Bénard p. 86. « Ce qui de la philosophie ne peut être perfectionné par l'éducation, c'est le côté artistique de cette science, ce qu'on peut appeler, en général, *dialectique*, et sans l'art dialectique, il n'y a pas de philosophie scientifique.

Pages

symbole de la pensée. Tous les faits ici ont un rapport d'analogie avec les paradigmes . . . 134

§ 41. « En effet, d'abord il t'a échappé » (Parm. 128. c). — Explication analogique des termes : *haut, grand, caché, grave.* — Vrai caractère de l'écrit de Zénon 135

§ 42. « La vérité, c'est que ce livre est destiné » (Parm., 128. a). — Supériorité de la doctrine de Parménide sur la thèse de Zénon : celle-ci est l'image de l'autre qui est le paradigme ; l'une, est les petits mystères, l'autre les grands. — L'art de rendre ridicules et les personnes et les doctrines est une marque d'impuissance. — Les Objections des Péripatéticiens sont grossières et ne sont pas dignes du système qu'elles critiquent 138

§ 43. « Ainsi donc, cet écrit est fait contre les partisans de la pluralité des êtres » (Parm., 128. d). — Le but de Zénon est de faire remonter la multitude à l'un en nous, de lui frayer la route à l'un séparé et élevé au-dessus de nous. — Ce rôle a son analogue chez les Dieux. 142

§ 44. « C'est par un sentiment d'émulation » (Parm., 128. d). — Sens moral du larcin qui a dérobé le manuscrit de Zénon. — Analogies avec les choses divines. — Symboles de la jeunesse et de l'émulation. 143

§ 45. « Voilà donc ce qui t'a échappé » (Parm., 128 c). — Le livre de Zénon par rapport à la doctrine de Parménide est comme l'un dans les plusieurs par rapport à l'un avant les plusieurs . 146

§ 46. « Oui, je l'admets, dit Socrate » (Parm., 128. e.) — En toute chose le participé subsiste par l'un participable. 148

§ 47. Livre deuxième (1). « Dis-moi donc, ne penses-tu pas » (Parm., 128. e). — Objections de Socrate. Toute pluralité dépend de l'un et pour les différentes espèces de pluralités, il y a différentes espèces d'un. — Parménide d'accord avec Timée le Pythagoricien et avec Empédocle : le Sphœrus. — Objet propre du livre de Zénon. — Comment

(1) Comme nous l'avons dit plus haut, Stallbaum supprime ici cette mention.

Pages.

les plusieurs sont aussi un. — Problème des Idées posé par Socrate. Y a-t-il des Idées ? — Théorie des Pythagoriciens sur les Idées — Sens du mot αὐτό. — Les Idées sont en Dieu et toujours en acte. — Ce sont des Dieux. — Question de la ressemblance et de la dissemblance, espèces intermédiaires entre les généralissimes et les spécialissimes. — Différentes de l'identité et de la différence. — Sont-elles des contraires ? — Nature des contraires. Quatre modes des contraires : dans la Raison — dans les âmes — dans le Ciel — dans la matière. Le pire des contraires est la privation de la limite. 150

48. « (Ne penses-tu pas que) à ces deux genres, et toi et moi et les autres choses ». (Parm., 129. a. — Récapitulation des arguments précédents. — De la participation des espèces. — La nature de l'image est d'être à la fois semblable et dissemblable à son paradigme. — Les intelligibles participent-ils d'intelligibles, c'est-à-dire, sont-ils images d'intelligibles ? — Le temps est une image ; l'âme est une image ; la raison n'est pas une image. Quels paradigmes participent des Idées ? — Conspiration, σύμπνοια, des Idées. 183

§ 49. « Et si toutes choses participent de ces deux » (Parm., 129. a. b.). — De la ressemblance et de la dissemblance dans le monde sensible et dans le monde intelligible. — Comment les intelligibles sont-ils unis entre eux sans se confondre ? — Tout est-il dans tout, tout est-il tout ? — Tout participe de tout dans l'intelligible. 193

§ 50. « Si on déclare que tout est un » (Parm., 129. c.). — Le monde est un et plusieurs ; car la raison démiurgique qui l'a créé est un et plusieurs. Que sont l'un et les plusieurs ? Ce n'est ni l'un ni les plusieurs hypersubstantiels, mais l'un et les plusieurs substantiels, c'est-à-dire l'intégralité absolue de la raison. — Des cinq genres de l'être. 214

§ 51. « Et il en est de même de tous les autres » (Parm., 129. c. d.). — La présence simultanée de l'un

Pages.

et des plusieurs n'a rien d'étonnant dans les choses sensibles : elle est plus difficile à expliquer dans les intelligibles. — Des nombres *six* et sept et leurs analogies. 222

§ 52. « Mais si quelqu'un... commence par diviser. » (Parm., 129. d.). — Retour à la question : comment les espèces en soi peuvent être à la fois unifiées et distinguées. — Le repos et le mouvement dans l'intelligible. — Tout ce qui est créé par son être même communique aux autres de ce qu'il est. — Le repos participe-t-il du mouvement, et réciproquement ? — Cette intrapénétration des genres qui manifeste l'immédialité de leur union et l'immatérialité de leur nature a pour symboles. Les Saints Mariages, Ἱεροὶ Γάμοι. — Examen du texte. — Sens symbolique des mots et de l'ordre dans lequel ils se succèdent. 227

§ 53. « Je suis très sincèrement d'avis » (Parm., 129. e.). — Quelle est la cause qui fait l'unité des intelligibles, malgré leur distinction. 242

§ 54. « Pendant que Socrate... nous tenait ce langage » (Parm., 130. a). — Socrate revèle indirectement le fond de sa pensée; il n'est pas éloigné de partager le sentiment de Zénon et de Parménide. 245

§ 55. « Mon cher Socrate, tu es vraiment bien digne » (Parm., 130. b). — Parménide prend la parole sur l'hypostase des Idées. 248

§ 56. Troisième Livre. « Et dis-moi, tu as, dis-tu, divisé les choses comme il suit » (Parm. 130. b). — Parménide prépare Socrate à admettre l'hypostase des intelligibles. — Il y a quatre grands problèmes. — 1. S'il y a des espèces — 2. De quelles choses il y en a, de quelles choses il n'y en a pas. 3. — Que sont ces espèces ? — Comment sont-elles participées ? — 4. Où faut-il placer ces espèces ? — Examen du premier problème que Platon n'a pas discuté. — Par quelles raisons les philosophes et les Théologiens ont été amenés à poser l'existence des espèces. — Examen des termes du texte. — L'un et la pluralité sont deux principes des êtres 251

§ 57. « Ainsi donc tu admets ces sortes de choses »

Pages.

(Parm., 130. b). — L'Ame qui pense divise parce qu'elle est elle-même divisée. — La division, la définition qu'elle conditionne, le raisonnement discursif, sont de son essence. — Avant les espèces qui sont dans l'âme, il y a les espèces qui sont dans la raison. 288

§ 58. « Mais, quoi ! établis-tu qu'il y a une espèce de l'homme? » (Parm., 130. c). — De toutes les espèces qui sont éternellement dans le Tout. il faut qu'il y ait des causes immuables, présubsistantes ; c'est de là que viennent les processions de toutes. 294

§ 59. « J'ai souvent été dans la plus grande incertitude » (Parm., 130. c). — Raisons de cette perplexité. 297

§ 60. « Et sur celles-ci, il te paraîtrait risible » (Parm., 130. c). — De quoi y a-t-il, de quoi n'y a-t-il pas d'espèces ? — Division de la question. — Il y a un ordre entre les espèces. — De l'idée du mal. — Résumé de la discussion. 300

§ 61. « Pas du tout ; mais je pense que les choses que nous ne voyons pas » (Parm., 130. d). — Y a-t-il donc une Idée de Tout? — Discussion de la question. 330

§ 62. « C'est que tu es encore jeune, Socrate » (Parm., 130. e.). — Il y a des causes de tout, mais non des paradigmes de tout 332

§ 63. Livre IVe. — « Dis-moi donc encore ceci : te semble-t-il que... » (Parm., 130.e). — Discussion du troisième Problème, à savoir le mode de participation, par la méthode maïeutique. — Trois modes de participation : l'empreinte, la manifestation, la ressemblance. — Examen du texte.

§ 64. « Tu dis, par exemple, que les autres choses » (Parm., 131. a). — La ressemblance est une force qui achève de constituer l'essence des choses ; car l'être des choses est déterminé par leur ressemblance aux intelligibles. — Il en est de même de la grandeur, de la beauté, de la justice 363

§ 65. « Ainsi donc chaque participant participe » (Parm., 131. a). — Objections contre l'interprétation donnée et solution des objections . . . 368

Pages.

§ 66. « Crois-tu donc que l'espèce tout entière » (Parm., 131. a). — Il y a dans les participations des degrés de perfection et d'imperfection, comme aussi des modes différents. 373

§ 67. « Non pas, dit-il, du moins s'il en est d'elle » (Parm., 131. b). — Explication, par la comparaison avec le jour, proposée par Socrate, réfutée par Parménide. 378

§ 68. « Tu as une manière tout à fait ingénieuse » (Parm., 131. b). — Explication par le voile. — refutation de Parménide. 381

§ 69. « Les espèces en soi, dit-il, sont donc divisibles » (Parm., 131. c). — Développement des objections de Parménide. 383

§ 70. « Regarde en effet ; si tu viens à diviser la grandeur » (Parm., 181. c). — Objections contre la divisibilité des espèces, appliquées à l'idée de la grandeur, qui paraît cependant la plus accessible à la division. — Toute série implique : supériorité, abaissement, égalité. — Analyse de ces trois moments. 385

§ 71. « De quelle manière donc, crois-tu que les choses participent des espèces? » (Parm., 131. d). — Il n'y a rien d'impossible que les espèces en demeurant indivisibles soient réparties dans les choses divisibles 397

§ 72. « Mais, par Zeus, il ne me paraît pas facile d'en découvrir une telle » (Parm., 131. e). — Interprétation allégorique du serment de Socrate. 402

§ 73. « Eh! bien,que dis-tu à ceci » (Parm., 131.c). — Le mode de participation ici proposé, tout en étant incorporel, laisse entre les participants et les participés quelque chose de commun. — Quel est ce commun. — Distinction des Idées, des Hénades et des Monades. 404

§ 74. « Mais le Grand en soi et les autres grands » (Parm., 131. e). — Objections contre la solution qui pose un commun entre participants et participés. 417

§ 75. « Mais ne pourrait-on admettre ». (Parm., 131.e). Quatrième problème : où est en le lieu des Idées. Qu'est-ce que les νοήματα. 426

Pages.

§ 76. Mais, quoi! une chacune de ces pensées » (Parm., 132. b). — Toutes les choses pensées pensent-elles donc aussi? 438

§ 77. « Eh! bien, si tu reconnais que les autres choses participent des espèces » (Parm., 132. d). — Continuation de l'exposition de la nature des νοήματα. 445

§ 78. « Aussi, ce qui me semble le plus admissible » (Parm., 132. b). — Les espèces sont-elles dans la Nature, ἐν εἰ φύσει du monde intelligible? — Cette hypothèse se rapproche de la vérité; car ἐν φύσει signifie l'hénade une de ces espèces; ce sont des paradigmes qui ont la vertu de causes. 453

§ 79. « Si donc quelque chose ressemble à l'espèce » (Parm., 132. c d). — Il y a deux sortes de semblables; celui qui est au même rang que son semblable et celui qui est abaissé au-dessous de son semblable. Preuves logique, philosophique, théologique. 462

§ 80. « Il n'est donc pas possible que quelque chose soit semblable à l'espèce » (Parm., 133. a). — Ce n'est pas par le semblable que les espèces sont participées par les choses d'ici-bas. — La participation a pour cause la cause qui crée l'unité de Tout.

§ 81. « Tu vois donc quelle grosse difficulté.

§ 82. « Et il y en a beaucoup d'autres. » (Parm., 133. b). — Développement des difficultés fondées toutes sur la substance absolue, indépendante des espèces, mais qui n'empêche pas qu'elles peuvent être présentes en toutes choses. 47

§ 83. « Comment donc, mon cher Parménide » (Parm., 133. c). — Autres difficultés: pouvons-nous connaître Dieu? — Dieu peut-il nous connaître? — Les espèces ne sont pas en nous, mais en elles-mêmes. 493

§ 84. « Ainsi donc toutes celles des idées qui sont ce qu'elles sont » (Parm., 133. c. d).— Les espèces ici-bas sont des relatifs. — De la nature des relatifs. 500

§ 85. « Voici, dit Parménide » (Parm. 133. c). — Continuation de l'analyse de la nature des relatifs . . 512

§ 86. « Ainsi donc, la science en soi » (Parm., 134. a).

Pages.

— Les Idées ne sont en rapport qu'avec les idées et non avec les choses. L'Idée de la science est relative à l'idée des choses, et non aux choses mêmes. 518

§ 87. « Mais la science chez nous » (Parm., 134. a. b). — Division des sciences en sciences pures ou philosophiques et en sciences-arts. 522

§ 88. « Or les espèces, nous ne les possédons pas ; elles ne sont pas en nous » (Parm., 134. b). — Il faut une illumination d'en haut, une inspiration divine pour nous unir aux espèces divines. C'est le Démiurge qui la produit et a déposé en nous les Idées innées, leurs images. 526

§ 89. « Donc le beau et le bien nous sont inconnaissables » (Parm., 134. c). — Nous avons cependant quelque idée du beau et du bien. — De la Providence. — Est-il vrai qu'il y ait des choses qu'il est plus beau de ne pas connaître ? — De la Conscience, ... 529

§ 90. « Donc, s'il y a quelque autre chose qui participe de la science en soi » (Parm., 134 c). — Par la volonté, par la connaissance, par la Puissance, les Dieux président à tout. 548

§ 91. « Dieu sera-t-il donc capable de connaître les espèces qui sont en nous? » (Parm., 134, e). — Il n'y a rien d'irrationnel à ce que la Raison divine connaisse indivisément les choses divisibles, et intelligiblement les choses sensibles. 550

§ 92. « Ainsi donc, si en Dieu se trouve la maîtrise en soi » (Parm., 134, d. e). — Les Dieux nous connaissent et sont nos maîtres. 555

§ 93. « Voilà, avec beaucoup d'autres, les caractères que doivent posséder les espèces » (Parm., 135. a). — Différence des points de vue où se placent ceux qui nient et ceux qui affirment l'existence des Idées 564

§ 94. « De sorte que l'auditeur conteste, et dans le doute » (Parm., 135. a). — Le dualisme ne saurait être vaincu, lorsqu'il s'agit de la connaissance des choses divines. 570

§ 95. « Et en s'exprimant ainsi, il me paraît dire des choses raisonnables » (Parm., 135. a). — Sous peine d'être facilement réfuté, il ne faut

Pages.

aborder la question des Idées qu'avec une forte préparation logique (1). 151

§ 96. « Et il n'appartient qu'à un homme doué d'une grande intelligence » (Parm., 135, a.). — Il y a trois degrés dans cette connaissance :

1. Apprendre d'un autre les solutions;
2. Les trouver soi-même.
3. Les enseigner à d'autres. 152

TOME DEUXIÈME

§ 97. Livre cinquième.

« J'en conviens avec toi » (*Parm.*, 135, b.). — Nécessité et difficultés de la critique philosophique 155

§ 98. « Mais cependant si on ne veut pas admettre l'existence des espèces ». (P. 135, b.). — Les espèces des êtres sont; elles sont dans l'entendement : d'où les a-t-il reçues ? Des espèces divines, où elles sont. — Ce qui seul explique comment nous concevons tous également les universaux que conçoivent les autres, et rend possibles les définitions, la démonstration et la division. — Valeur supérieure de la division. — La dialectique porte sur les choses. — Nature de l'analyse. — Avec l'existence des hypothèses, toutes les causes sont supprimées 156

§ 99. « C'est bien comme cela ». (P. 135, c.). — Nouvelle explication promise de la théorie des espèces 162

§ 100. « Car c'est trop tôt ». (P. 135, c.). — La théorie et la pratique de la dialectique peuvent seules mettre l'esprit en état de comprendre et de résoudre ce problème. — Définition de la vraie méthode ou gymnastique dialectique. — Les espèces sont-elles définissables ? Il faut distinguer : les notions premières sont indéfinissables, mais saisies directement par la raison. 163

§ 101. « Il est beau et divin ». (P. 135, d.). — La dialectique est divine et belle; car elle implique

(1) Pour les renvois précédents, voir l'*errata*, p. 240.

Pages.

l'amour. Elle diffère de la méthode d'Aristote. — Belle citation des Oracles de Zoroastre. 168

§ 102. « Quelle est donc la forme de cette gymnastique » (P. 135, d.). — Récapitulation des propositions relatives à la théorie des Idées. — Méthode déductive et descendante pour l'exposition de cette dialectique. 174

§ 103. « Sauf que j'ai été charmé ». (P. 135, e.). — Comment la dialectique peut être appelée une marche vagabonde, πλάνη. — Quatre significations 176

§ 104. « Car il me semble que par là ». (P. 135, e.) — Comment les espèces sont-elles mélangées dans l'intelligible ; quel est le mode de cette communication. 179

§ 105. « Il faut, outre cela » (P. 135, e.). — La théorie qui va suivre est un complément de la doctrine de Parménide, qui veut étudier les conséquences de l'hypothèse : *Si la chose est*, comme celle de l'hypothèse : si elle n'est pas. — Il faut bien comprendre le sens de cette négation qui signifie différence : c'est la négation et non le contraire de l'être. — Division des hypothèses qui naissent des deux hypothèses de la dialectique éléatique et dont le nombre s'élève à 24. — Exemple de l'âme. — Supériorité de cette méthode sur celle d'Aristote . . 180

§ 106. « Comment dis-tu ? » (P. 136 a.). — Examen des 8 questions que soulève l'hypothèse de Zénon : si les plusieurs sont et s'ils ne sont pas. — Conclusion : L'un est principe universel de la pluralité. — C'est là le but de tout le dialogue 194

§ 107. « Et maintenant encore » (P. 136 b.). — Examen, d'après la même méthode, de l'hypothèse ; Si la ressemblance est et si elle n'est pas : si la dissemblance est et si elle n'est pas. Conclusion : la ressemblance est cause de la communauté ; la dissemblance, cause de la discrimination. 196

Pages.

§ 108. « Et de même du mouvement et du repos ». (P. 136 b.). — Même méthode appliquée aux contraires du mouvement et du repos ; de la génération et de la destruction, de l'être et du non-être. — Conclusion : le mouvement est le chorège des énergies de la vie, le repos de la stabilité et de la présience ; la génération meut les choses vers l'être ; la destruction les écarte de l'être. 197

§ 109. « En un mot quelle que soit la chose » (P. 136 b. c.). — Examen de l'hypothèse : si l'âme est immortelle et si elle ne l'est pas ; Conclusions par rapport à elle-même et par rapport aux autres. — La vie est un gymnase. — Examen de l'hypothèse : si la Providence est et si elle n'est pas 201

§ 110. « Tu nous proposes là » (P. 136 c. d.). — Difficultés et puissance de cette méthode. . . 207

§ 111. « C'est un travail considérable » (P. 136 d.). — Considérable même pour Parménide. 210

§ 112. « Mais, toi, Zénon » (P. 136 d.). — Zénon se dérobe devant cette tâche 211

§ 113. « C'est de Parménide lui-même que nous avons besoin » (P. 136 d.). — Paraphrase du texte. . 212

§ 114. « Si nous étions plus nombreux » (P. 136 e.). — Parfaite convenance, dans les dialogues de Platon, entre les personnages et les doctrines qu'ils soutiennent : Exemples : Gorgias, Polus, Callidès, et ici Parménide. — Pourquoi Parménide hésiterait à traiter lui-même de son hypothèse devant une foule. — Psychologie de la foule. 214

§ 115. « Après ces paroles de Zénon » (P. 136 e.). — Insistance des auditeurs. Sens philosophique de cette mise en scène. 218

§ 116. « Alors Parménide : il faut bien vous obéir ». (P. 137 a.). — Parménide explique ses hésitations en se comparant à Ibycus. -- Détails intéressants sur le poète Ibycus. 219

§ 117. « Et j'ai quelques raisons » (P. 137 b.). — Parménide allègue de plus son âge. 222

§ 118. « Par où commencerons-nous » (P. 137 b.). —

Pages.

Parménide appelle hypothèse la position de la question, et principe de l'hypothèse, la première partie de toute la discussion. 224

§ 119. « Voulez-vous que je commence par l'hypothèse: si l'un est et s'il n'est pas ». (P. 137 b.). — Contradiction entre les doctrines sur l'être du Parménide historique, et celle sur l'un du Parménide de Platon. Solution de la contradiction. 225

§ 120. « Mais qui me répondra? le plus jeune. » (P. 137 b.). — A tout dialogue il faut un interlocuteur; il le faut jeune pour qu'il soit docile et naïf. Sens symbolique du passage appliqué à l'un-être. . 232

§ 121. « Je suis à ta disposition » (P. 137 c.). — Sens symbolique du passage 234

§ 122. Livre VI[e]. « Soit donc : si l'un est » (P. 137 c.). — Du nombre des hypothèses : il y en a cinq provenant de l'hypothèse : si l'un est; et quatre de l'hypothèse : si l'un n'est pas. — Division et sujet de chacune. — La Raison imparticipable. — Opinions diverses sur le nombre des hypothèses. — Tout principe est une hénade, toute hénade vient du Bien, l'hénade des hénades. — De la Nature et de son principe. — De la Connaissance et de son principe, qui est l'un de la raison. — La Raison est Dieu. — Différence des hénades et des espèces (Idées de Platon). — Critique approfondie des divers systèmes de division des hypothèses : Opinion de Plutarque. — Opinion de Syrianus. 237

§ 123. « Soit donc ! Si l'un est » (P. 137. c.). — Le but de la première hypothèse est le Dieu Premier, c'est-à-dire l'un au-delà de la substance, mais non de tous les Dieux, par exemple : les trois Rois.

I. Explication des conclusions négatives qui lui sont propres. — II. De la méthode à suivre dans cette interprétation ; il faut éveiller en en nous l'image de l'un, l'activité parfaite et sereine de la raison, l'état de *l'enthousiasme* intellectuel. — III. Valeur des conclusions négatives : la négation supérieure à l'affirmation et cause de l'affirmation : p. ex., être sans figure convient à Dieu. — IV. Il n'y a pas contradiction

Pages.

entre Parménide qui ici nie tout de l'un et qui, dans son poème, en affirme tout. — V. Du mode négatif de la connaissance. — La Raison est ce qu'elle pense, elle pense ce qu'elle dit ; Elle connaît l'un par ce qu'il n'est pas. La pensée : l'un n'est pas est négation. — VI. Tous les êtres sont-ils niés de l'un ; s'ils ne le sont pas tous, quelle est la répartition et raisons de cette répartition. — Les Genres de l'être, et même la figure, le tout, le temps, le nombre, la similitude, ici niés de l'un, en sont affirmés dans la IIe hypothèse. — VII. De l'ordre des négations. — VIII. Quelle est la première ; les plusieurs. Qu'est-ce que les plusieurs ? d'où viennent-ils ? Il y a une pluralité intelligible issue de l'un, comme une pluralité intellectuelle ; car la raison est trois.

Examen littéral du texte. — Nature de l'un dans la proposition : si l'*un est*. — Parménide s'appuie tantôt sur la notion à part de : l'*un*, tantôt sur celle de : *est*. 270

§ 124. « Il est donc nécessaire. » (P. 137. c.). — L'un n'est pas plusieurs ; l'un n'est pas un tout. — Développement et valeur des arguments hypothétiques. — Deux axiômes.

I. Lorsqu'un argument hypothétique, par la suppression de l'antécédent prouve la suppression du conséquent, c'est qu'il est plus universel.

II. Tout ce qui a une compréhension plus grande est plus proche de l'un.

Application du théorème : L'un n'est pas un tout. — Examen critique du texte. 311

§ 125. « Donc s'il n'a aucune partie. » (P. 137. d.). — Troisième négation : il n'a ni commencement ni milieu ni fin. — De la notion absolue et relative de partie. — Comment concilier avec cette négation, l'affirmation de Platon dans *les Lois* : Dieu a commencement, milieu et fin. . . . 319

§ 126. « Or la fin et le commencement sont des limites. » (P. 137. d.). — L'un est infini. — L'Infini dans la matière, les corps, le ciel, l'âme, le temps, le mouvement. — De la limite : dix espèces de

Pages.

limites. — Dans quel sens l'un est-il infini et sans limites 334

§ 127. « Donc, il est sans figure ». (P. 137. d.). — Des figures simples et mixtes. — Cause de la figure. 345

§ 128. « Or, rond, n'est-ce pas ». (P. 137. d.). — Il ne faut pas l'entendre au sens mathématique : c'est ce qui se replie sur lui-même et agit sur lui-même. 350

§ 129. « L'un ne saurait donc. » (P. 137. e.). — L'un n'a pas de figure, parce que la figure se rattache aux plusieurs. 354

§ 130. « L'un étant tel, n'est nulle part. » (P. 138. a.). — Il s'agit ici des Dieux intellectuels. — Sens du mot : nulle part. — Où sont les âmes ? — Sens du mot : partout. — Qu'est-ce que être dans soi-même et dans un autre. 357

§ 131. « Mais étant dans un autre ». (P. 138. a.). — L'un n'est ni dans soi-même ni dans un autre. . . 364

§ 132. « S'il est dans lui-même ». (P. 138. a.). — Qu'est-ce qu'envelopper. 370

§ 133. « Ainsi donc l'enveloppant sera autre que l'enveloppé ». (P. 138. a.). — De D'ἀδυνατώτατον. . . 373

§ 134. « Donc l'un n'est pas quelque part ». (P. 138. b.). — Explication de la forme logique des arguments. 379

§ 135. « Eh ! bien, vois si étant tel. » (P. 138. b.). — L'un n'est ni en mouvement ni en repos. Ces négations nous font passer de la monade intellectuelle à la monade zoogone : car le mouvement et le repos sont caractéristiques de la vie. . . 379

§ 136. « Vois encore que s'il est mû ». (P. 138 b.). — Huit espèces de mouvements qu'on peut réduire à deux : de translation et d'altération. — Toute vie est mouvement. — Mouvement des âmes. 383

§ 137. « Or l'un devenant divers ». (P. 138. c.). — L'un n'est pas altéré dans son essence ; car il deviendrait non un. — Il ne change pas non plus de lieu ni dans son tout, ni dans ses parties, — pas même en cercle. 387

§ 138. « Ainsi donc se mouvant en cercle. » (P. 138 d.). — Il ne se meut pas en cercle : développement de la preuve. 389

Pages.

§ 139. « Mais ce qui change de place ». (P. 138 e.). — Nouvelle preuve qu'il ne se meut pas. . . . 393

§ 140. « Ainsi donc n'allant pas quelque part. » (P. 139. a.). — Parménide réunit ici toutes les conclusions négatives sur le mouvement de l'un. — Réponse à quelques critiques. — L'un n'a pas besoin de l'acte pour créer, quoiqu'on soit obligé de se servir de mots qui paraissent l'impliquer. 396

§ 141. « Maintenant disons qu'il est impossible ». (P. 139. b.). — L'un n'est pas non plus en repos, parce qu'il est impossible qu'il soit dans quelque chose, et surtout dans le même. — Il n'est pas non plus ni le mouvement même ni le repos : car le repos *est* en repos et le mouvement *est* en mouvement 400

TOME TROISIÈME

§ 142. « Il ne sera ainsi ni le même ». (P. 139. b.). — L'un échappe à la loi de l'identité comme à celle de la différence. — Il est cause des *hypernégations*. — Principe sur lequel est fondée la nécessité de poser les Hénades. — La monade enveloppe la pentade des genres 1

§ 143. « Etant donc différent ». (P. 139. b.). — Quatre propositions relatives à la différence et à l'identité de l'un avec lui-même et avec les autres. — Discussion de la première 7

§ 144. « Or étant le même que l'autre. » (P. 139. c.). — Discussion de la deuxième 9

§ 145. « Il ne sera donc pas le même » (P. 139. c.). — Conclusion commune à ces deux questions. . . 12

§ 146. « Il ne sera pas non plus différent. » (P. 139. c. d.). — Discussion de la IIIe relative à la différence. — Solution d'une objection. 12

§ 147. « Il ne sera pas davantage le même ». (P. 139. d.). — Discussion de la IVe proposition relative à l'identité. — Objections et solutions. . . . 16

§ 148. « Donc il est impossible à l'un. » (P. 139. e.). — Conclusion commune aux deux dernières questions. 21

§ 149. « Ainsi l'un ne saurait être ». (P. 139. e.). — Conclusion commune des quatre questions. Difficulté soulevée relativement aux autres . . 22

§ 150. « Il ne sera pas non plus semblable ». (P. 139. e.).

Pages.

— On entre ici dans un autre ordre, l'ordre assimilateur, par lequel tous les genres encosmiques sont assimilés aux Dieux intellectuels et rattachés à Zeus, la monade démiurgique. — Parménide ne suit pas ici, quoi qu'on l'ait dit, le système des dix catégories. — Il y a encore ici quatre problèmes. 24

§ 151. « Le semblable a subi l'action du même. » (P. 139 e.). — Syllogisme qui prouve que l'un n'est semblable ni à lui-même ni à un autre. . . . 29

§ 152. « Mais l'un n'a pas subi ». (P. 140. a.). — Syllogisme qui prouve qu'il n'a pas subi le différent ni avec lui-même ni avec un autre. 31

§ 153. « Donc l'un n'est ni semblable ». (P. 140 b.). — Conclusion commune aux quatre problèmes, sens métaphysique de cette conclusion. . . . 33

§ 154. « Et ainsi étant tel ». (P. 140 b). — Les Théologiens mettent à la suite des Assimilateurs, l'Ordre Indépendant, Ἀπόλυτος dont le caractère, développé dans la IIe hypothèse, est : *toucher* et ne pas toucher. — Parménide l'omet, et passe immédiatement à l'ordre des Dieux encosmiques dont le caractère est l'égal et l'inégal. — Vrai sens métaphysique et théologique des termes: Egal et Inégal, appliqués à l'un. 36

§ 155. « Ainsi donc il est impossible à l'un ». (P. 140.c.). — Premier syllogisme qui nie l'égal. . . . 43

§ 156. « Or ayant un plus grand nombre ». (P. 140. c). — Deuxième syllogisme qui nie l'inégal. Conclusion : L'un en soi n'est aucune des espèces, même des espèces intelligibles ; il est au-dessus de toutes, et est la cause de leur union. 45

§ 157. « Ainsi donc ne participant ni ... » (P. 140. d.). — Ordre ascendant dans l'exposé de la conclusion. 48

§ 158. « Mais quoi ! L'un semble-t-il pouvoir ». (P. 140. e.). — L'un n'est pas le Premier. — Du Temps : question des plus difficiles et des plus obscures. — Opinions diverses des philosophes. . 50

§ 159. « C'est que ce qui a la même âge ». (P. 140. e.). — L'un est cause des hénades ; toutes les choses sont des hénades ou des nombres. — L'un est au delà de tout cela. Le Temps est l'image de l'éternité. 59

§ 160. « Et même encore parce qu'il ne participe pas ».

Pages.

(P. 140. e. sqq.). — Ce sont ici les dernières questions dont la preuve est tirée des propositions contraires à celles qui ont été discutées plus haut 62

§ 161. « Donc, puisqu'il est tel ». (P. 141. a.). — L'un qui ne participe pas du Temps n'est pas le Temps même. 64

§ 162. « Ainsi donc le plus vieux ». (P. 141. b.). — Diverses explications de ces négations, entre autres celle de Syrianus 67

§ 163. « Aucune chose nécessairement ». (P. 141. b.). — Continuation de l'argument sur le plus jeune et le plus vieux. — Règle Générale concernant les contraires en tant que relatifs et hétéronymes, mais non en tant que synonymes : Tel se comporte l'un des contraires, réellement contraires, tel se comportera l'autre. — Objection tirée de la nature du paradigme et de l'image. — Il n'y pas de paradigme de choses composées et périssables. — Le Temps est indivisible sous un rapport, sous un autre, divisible. 70

§ 164. « Mais toutefois le plus vieux. » (P. 141. c.). — De la règle générale il passe à la question du plus jeune et du plus vieux considérés comme contraires. — Des propositions arithmétique et géométrique. 73

§ 165. « Il est donc nécessaire ». (P. 141. c. d.). — Conclusion : L'un ne participe pas du temps, n'est pas dans le temps ni dans l'éternité. 75

§ 166. « Eh ! quoi, le être et le être devenu ». (P. 141. d.). — Récapitulation des conclusions. — Les Parques divisent le temps en trois moments. — Les trois puissance du temps. — Rapports des âmes avec les parties du temps. — Chaque âme est une triade. 77

§ 167. « Si donc l'un ne participe »: (P. 141 e.). — Disposition du syllogisme qui prouve que l'un ne deviendra pas et ne sera pas. — Conclusion générale : l'un est au-dessus de toute âme, de toute substance divine, de tout pensé et de tout pensant. — Au-dessus de tout absolument. — Raisons de l'ordre adopté par Parménide dans ses démonstrations. 83

§ 168. « Maintenant est-il donc possible ». (P. 141. e.). —

Pages.

L'un n'a ni l'être ni l'unité, ni nom, ni définition, ni relation aucune. 85

EXTRAITS DE LA THÉOLOGIE DE PLATON

1er Extrait. Fin de la 1re hypothèse : L'absolument Premier est au-delà de l'un. 91

2e Extrait. De la IIe hypothèse.

La IIe hypothèse n'est autre chose que la procession des Dieux. 93

3e Extrait Les triades intelligibles. 94

4e Extrait. Les triades intelligibles et intellectuelles. 98

5e Extrait. Les Dieux Intellectuels, Kronos, Rhéa, Zeus. 103

COMMENTAIRE ANONYME

SUR LES SEPT DERNIÈRES HYPOTHÈSES

Ier Segment. « Veux-tu que nous reprenions ». P. 142. a.

L'un est substantiel. 109

IIe Segment. « Disons donc encore une fois ». P. 142. c.

L'un a des parties et est un tout. 111

IIIe Segment. « Est-ce donc que nous appellerons ». P. 142. d.

L'un et l'être sont des parties du tout composé. — L'un-être. — L'un-être est un tout. 113

IVe Segment. « Mais quoi ! Chacune de ces parties ». P. 142. e. 143. a.

Chacune des parties est un et être. — Citation de Moïse (Nombres XI. 17). 113

Ve Segment. Viens donc et regarde ». P. 143. e. 144. c.

L'un est plusieurs, plusieurs différents et infinis. — Genèse des Nombres. 114

VIe Segment. « Or le nombre étant ». P. 144. b.

Il a commencement, milieu et fin. 119

VIIe Segment. « Quoi donc ! Y a-t-il quelqu'une ». P. 144. c. d. e.

Pages.

Les parties de l'être sont plusieurs. — L'Etre est défini par l'un. 120

VIIIe Segment. « Or puisque les parties du Tout » P. 145. a. b.

L'un participe de la figure. 122

IXe Segment. « Mais alors il sera lui-même ». P. 145. b. c.

Paraphrase du texte. 124

Xe Segment. « Mais, maintenant, au rebours ». P. 145. c. d. e.

L'un est dans un autre. 125

XIe Segment « Etant d'une telle nature ». P. 146. a.

Développement de la preuve. 126

XIIe Segment. « Il faut ainsi qu'il soit ». P. 146. b.

L'argumentation procède par le mode διὰ πλειόνων, qui est développé. 127

XIIIe Segment. « Ce qui est ailleurs ». P. 146. c.

L'un diffère de lui-même. L'argument est sophistique. 129

XIVe Segment. « Quoi ! donc, si quelque chose ». P. 146. d.

L'un est différent des autres. 130

XVe segment. « Vois donc ! Le même en soi ». P. 146. d. 147. a. b. c.

L'un est identique aux autres et à lui-même. — Paraphrase des preuves du texte. 130

XVIe Segment. N'est-il donc pas semblable ». P. 147. d. e. 148. a.

Exposé de l'enchaînement des preuves qu'il est semblable et dissemblable à lui-même et aux autres. . . 133

XVIIe Segment. « Or le semblable est contraire. » P. 148. a. b. c.

Examen critique de la preuve que le semblable est contraire au dissemblable. 135

XVIIIe Segment. « Il a donc une espèce de rapport ». P. 148. c.

La preuve est tirée de la notion du même mais elle n'est pas applicable à toutes choses. 136

XIXe Segment. « Donc l'un dans le même ». P. 148. d.

L'un est semblable aux autres. 137

XXe Segment. « Et que dire sur le fait que l'un ». P. 148. d. e.

L'un se touche et touche les autres. — Il en donne deux preuves, l'une affirmative, l'autre négative. . . 138

Pages.

xxi^e^ Segment. « Mais de ce côté-ci qu'arrivera-t-il ? » — P. 149. a.

Il ne se touche pas lui-même : Argument affirmatif. . 139

xxii^e^ Segment. « Mais, non plus les autres ». P. 149. a. b.

Argument négatif. 140

xxiii^e^ Segment. « Et si l'un est seul ». P. 149. e. — 150. a. d.

Récapitulation des arguments précédents, et preuve qu'il est égal à lui-même et aux autres. 141

xxiv^e^ Segment. « Et alors lui-même étant ». P. 151. a. b. c.

Preuve qu'il est inégal, tirée du : dans soi-même et dans les autres. 147

xxv^e^ Segment. « Donc ayant des mesures ». P. 151. c. d. e.

Il est plus grand et plus petit que lui-même et que les autres : Preuve par le nombre des mesures. 148

xxvi^e^ Segment. « N'est-il pas vrai qu'il participe ». P. 151. e ; 152. a.-e.

Il est plus vieux et plus jeune que lui-même et que les autres : preuve tirée de la conclusion antérieure qu'il n'est ni plus jeune ni plus vieux. — Citation d'Aristote qui dit que l'être n'a pas le non être par lui-même, mais par accident. — Distinction du devenir et de l'être. — L'un *est* toujours et *devient* toujours plus vieux et plus jeune que lui-même. 150

xxvii^e^ Segment. « Est-il et devient-il ». P. 152. a.

L'un a le même âge que lui-même. 154

xxviii^e^ Segment. « Mais quoi ! et que les autres ». P. 153. a. b.

Les autres comparés à l'un sont plus jeunes et lui plus vieux que les autres. 154

xxix^e^ Segment. « Mais examine encore ceci. P. 153. c. d.

L'un est postérieur aux autres, par suite, plus jeune, et les autres plus vieux. 155

xxx^e^ Segment. « Mais quoi ! le commencement ». P. 153. d. e. 154. a.

L'un est du même âge que les autres, à moins qu'il ne soit d'une nature contre nature — et les autres que l'un. 157

xxxi^e^ Segment. « Il est donc et il est devenu ». P. 154. b. c.

Examen du devenir comparé à l'être : L'un *est* et *est*

Pages.

devenu plus jeune et plus vieux ; mais il est impossible qu'il le devienne. 158

XXXII^e Segment. « Mais, vois si en les examinant ». P. 154. d. e. ; 155. a. b.

Il oppose ici l'un aux autres et montre que l'un *étant* plus vieux *peut devenir* plus jeune, et que les autres *étant* plus jeunes *deviendront* plus vieux : arguments sur les rapports des nombres proportionnels variables avec les temps. 160

XXXIII^e Segment « Donc en tant qu'aucune chose » P. 155. b. c.

Conclusions des Epichérèmes. 163

XXXIV^e Segment. « Et puisque l'un participe ». P. 155. d. e.

L'un participe du : *a été* ; du : *est* ; du : *sera*. . . . 164

XXXV^e Segment. « Traitons encore le troisième ». P. 155. e. 156. a.

L'un participe et ne participe pas de la substance. . 166

XXXVI^e Segment. « Mais participer de la substance ». P. 156. a. b.

L'un est devenant et périssant ; il croît, il diminue et s'égalise. 170

XXXVII^e Segment. « Mais lorsqu'étant en mouvement ». P. 156. c. d. e.

Tous ces états changeants ne peuvent se réaliser que dans l'Instantané. — De l'Instantané. 172

XXXVIII^e Segment. « N'en sera-t-il pas ainsi. » P. 157. a. b.

Ce principe s'étend à tous les mouvements de génération et de destruction, d'augmentation et de diminution, et d'*altération*. 174

XXXIX^e Segment. IV^e hypothèse. — Qu'appartient-il aux *autres* de souffrir, si l'un est. P. 157. b. c. d. e. — 158. a.

Les autres, en tant qu'autres, ne participeront pas de l'un ; mais chacune des parties des autres, étant une, participe de l'un. 176

XL^e Segment. « Elles participeront de l'un ». 158. b.

Les participants de l'un partie sont des pluralités infinies, parce que les participants diffèrent du participé. . 179

XLI^e Segment. « Considérons la chose de ce côté-ci ». P. 158. c d.

Explication de cette conclusion, par la raison qu'ils diffèrent de l'un. 180

Pages

XLIIe Segment. « Et même, puisque une chacune partie ». P 158. d.

Ils sont infinis et cependant participent de la limite. . 181

XLIIIe Segment. — « Ainsi donc ils sont semblables ». P. 159. a. b.

Ils participent de toutes les affections contraires. . . 182

XLIVe Segment. Ve Hypothèse. « Abandonnant cette question, voyons les conséquences de l'hypothèse : si l'un est, pour les autres ». P. 159. b. c. d.

Les autres ne possèdent l'un d'aucune manière. . . 183

XLVe Segment. « Donc les autres ne sont pas plusieurs. ». P. 159. e. — 160. a.

Paraphrase de la démonstration. 185

XLVIe Segment. « Donc, ils ne sont ni les mêmes ». P. 160. a. b.

Ils n'ont aucun des caractères des plusieurs ; ni devenant ni périssable. 187

XLVIIe Segment. VIe hypothèse : « Si l'un n'est pas » P. 160 b. c. d.

Douze questions ont été consacrées à la discussion de l'hypothèse : si l'un est ; douze autres sont à discuter dans l'hypothèse : si l'un n'est pas. — L'un étant supprimé, toutes les affections disparaissent-elles ? Sens divers de la proposition : L'un n'est pas. . , ... 190

XLVIIIe Segment. « Voilà donc ce qu'il faut dire ». P. 160. d. e.

Il y a une connaissance de l'un qui n'est pas un, et en est différent. 191

XLIXe Segment. « Et même le non étant. » P. 160. e.

Le non étant un n'est pas et rien n'empêche qu'il participe de beaucoup de choses. 192

Le Segment. « Donc il y a en lui ». P. 161. a. b. c.

Il a dissemblance avec les autres que l'un et ressemblance avec lui-même. 193

LIe Segment. « Et même s'il n'est pas égal ». P. 161. c. d.

Cet un participe de l'inégalité 193

LIIe Segment. « Donc un tel un ».

Il participe de la grandeur, de la petitesse, de l'égalité. 194

LIIIe Segment. « Et même, il faut qu'il participe ». P. 161. e. 162. a. b. c.

Il participe de la substance parce qu'on dit véritablement ce qu'on dit de lui, et que les choses vraies sont des étants. 194

Pages.

LIV^e Segment. « Est-il donc possible » P. 162. d.
Il a l'*habitude* et n'a pas la privation : il est étant et non étant ; donc il change du être au non être. 197
LV^e Segment. « Mais s'il n'est dans aucun des êtres ». P. 162. c. d. e.
A partir d'ici l'argumentation est en sens contraire : il ne change pas, n'a pas de mouvement, ne reste pas dans le même : il se meut et est en repos. 198
LVI^e Segment. « Et même s'il se meut ». P. 163. a. b.
Il se diversifie ; le raisonnement est sophistique : on ne doit pas dire : il se diversifie parce qu'il se meut ; mais il se meut, puisqu'il se diversifie. — Citation d'Aristode. 199
LVII^e Segment. VII^e hypothèse. « Revenons encore une fois au commencement ». P. 163. b. c. d. — 164. a. b.
Il recherche ici quelles choses ne s'ensuivent pas de l'hypothèse : si l'un n'est pas, en posant pour principe le non être même : alors il n'y a de lui ni science ni sensation ni jugement ni nom : il n'est pas absolument pas. 200
LVIII^e Segment. VIII^e hypothèse : « Disons encore quelles seront les affections des autres, si l'un n'est pas ». P. 164. c. d. e.
Ils seront des masses, dont chacune sera plusieurs, mais sans former un nombre. 204
LIX^e Segment. « Et même la plus petite, dirons-nous ». P. 164. e. 165. a.
Cependant chaque masse aura l'*apparence* de l'égalité. 206
LX^e Segment. « Ne paraîtra-t-elle donc pas ». P. 165. a. b.
Chaque masse ayant une limite par rapport à une autre masse, n'aura pas de détermination par rapport à elle-même. 207
LXI^e Segment. « Et alors nécessairement les masses elles-mêmes ». P. 165. d. e.
Les masses paraîtront semblables et dissemblables, et subir toutes les déterminations que nous avons énumérées. 208
LXII^e Segment. « Revenons encore une fois à notre point de départ. » P. 165. e. 166. a.
Si l'un n'est pas, lui et les autres, tous absolument, sont et ne sont pas, paraissent et ne paraissent pas, *très véritablement*, comme conclut l'interlocuteur. 210

ERRATA

Les renvois au Tome premier, faits par erreur d'après les pages du manuscrit, sont à rectifier ainsi :

	Pages		Pages.
§ 1 (Premier volume). .	45	§ 49.	202
§ 2	47	§ 50.	217
§ 3	50	§ 51.	223
§ 4	50	§ 52.	227
§ 5	51	§ 53.	238
§ 6	52	§ 54.	240
§ 7	53	§ 55.	242
§ 8	55	§ 56.	245
§ 9	56	§ 57.	272
§ 10.	57	§ 58.	277
§ 11.	59	§ 59.	279
§ 12.	60	§ 60.	281
§ 13.	61	§ 61.	304
§ 13 bis	65	§ 62.	306
§ 14.	67	§ 63.	309
§ 15.	73	§ 64.	330
§ 16.	75	§ 65.	333
§ 17.	77	§ 66 (Deuxième vol. .	1
§ 18.	80	§ 67.	4
§ 19.	85	§ 68.	7
§ 20.	94	§ 69.	9
§ 21.	101	§ 70.	10
§ 22.	102	§ 70 bis	12
§ 23.	104	§ 70 ter	16
§ 24.	105	§ 71.	19
§ 25.	107	§ 72.	23
§ 26.	108	§ 73.	24
§ 27.	110	§ 74.	35
§ 28.	114	§ 75.	41
§ 29.	118	§ 76.	51
§ 30.	120	§ 77.	56
§ 31.	122	§ 78.	62
§ 32.	123	§ 79.	69
§ 33.	124	§ 80.	77
§ 34.	126	§ 81.	79
§ 35.	128	§ 82.	80
§ 36.	134	§ 83.	92
§ 37.	136	§ 84.	97
§ 38.	138	§ 85.	106
§ 39.	141	§ 86.	111
§ 40.	156	§ 87.	114
§ 41.	157	§ 88.	118
§ 42.	159	§ 89.	120
§ 43.	162	§ 90.	121
§ 44.	163	§ 90 bis	133
§ 45.	165	§ 91.	134
§ 46.	167	§ 92.	139
§ 47.	169	§ 93.	146
§ 48.	195	§ 94.	149

LA VIE D'ISIDORE

OU

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

PAR DAMASCIUS

INTRODUCTION

« J'ai lu la vie d'Isidore le philosophe, ouvrage de Damascius le Damascène » [1]. C'est par cette formule, qu'il emploie sans exception pour tous les ouvrages qu'il a lus et décrits, — et il y en a 280, — que Photius commence le résumé analytique du livre, d'une étendue considérable, que le dernier des chefs de l'école Néoplatonicienne d'Athènes avait consacré à la mémoire de son maître.

Je suis en effet très persuadé que tel était le titre que Damascius avait donné à son ouvrage, et que telle était l'intention qui le lui avait inspiré.

Sans doute Photius a raison de dire que « ce n'est pas plutôt la vie d'Isidore qui est ici écrite que celle de beaucoup d'autres personnages, soit de ses contemporains, soit de ceux qui ont fleuri avant lui. » Il suffit pour s'en convaincre de lire

1 On peut croire que Damascius avait en outre écrit la vie d'Eudème le Péripatéticien, dont il mentionne dans le traité des *Principes* § 124 (Trad. Fr. et note), les ouvrages sur la philosophie des Mages et des Sidoniens. Mais il faut pour cela admettre dans le passage de Simplicius *in Physic.*, VI. p. 216. Præf., que le nom Δάμας est un abrégé des copistes pour Δαμάσκιος, quoique Δάμας soit un nom connu, dit Ionsius (IV. 253) ex Libro CLXII *de verbor. signific.*

quelques pages de ces fragments, et on pourrait être tenté de croire que le véritable objet que se proposait l'auteur, et peut-être le véritable titre de son écrit était « *une histoire de la philosophie* », φιλόσοφος ἱστορία, comme l'appelle Suidas dans toutes ses citations. Malgré l'apparence d'une généralité plus grande, et qui semble mieux répondre à la généralité de son contenu, ce second titre n'est pas plus exact que le premier. Car ce ne sont pas seulement des philosophes dont nous voyons exposés la personne, la vie intime, scientifique et publique, les écrits, les discours, les opinions, l'influence morale et intellectuelle, ce sont des personnages appartenant à tous les ordres d'activité, de quelque importance : hommes de cour et de palais, administrateurs de provinces, ambassadeurs, généraux, grecs et barbares, explorateurs, naturalistes, médecins, rhéteurs, sophistes, poètes. Je sais bien que les deux mots dont serait composée la φιλόσοφος ἱστορία, sont d'une extrême élasticité. Aristote appelle : histoire, la science de l'âme comme celle de la nature. Pythagore, Eudème, Iamblique, donnent ce nom à l'arithmétique, à la géométrie, à l'astronomie. Le terme de philosophie n'est pas renfermé par l'usage dans des limites plus précises et plus rigoureusement techniques. Sénèque remarque que de son temps la haute culture littéraire se décorait du nom de philosophie : *quæ philosophia fuit, philologia facta est.* La philosophie que Porphyre veut puiser dans la connaissance des Oracles [1] n'est qu'un exposé des rites et des cérémonies du culte des dieux. Damascius lui-même nous dit, mais c'est une opinion qui lui est personnelle, que la philosophie n'est pas une méditation purement contemplative des choses purement intelligibles, poursuivie dans l'ombre oisive du cabinet et le silence indifférent des bibliothèques. C'est une vie, c'est une action ; c'est dans le maniement des affaires et des hommes, dans le gouvernement d'une province, dans le commandement des armées, dans l'administration de la justice, que les hautes facultés de l'âme, les grandes, les vraies vertus philosophiques, mises à l'épreuve des faits, se manifestent et se font jour, comme

1 περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας.

aussi là se révèlent les vices et les bassesses du cœur, que l'obscurité d'une vie purement *scholastique* dérobe à la vue et à la connaissance des hommes. Je sais aussi que Galien a écrit sous le titre φιλόσοφος ἱστορία un mémoire qui n'a rien d'historique ni de philosophique.

Malgré tout, cependant, la philosophie n'est pas confondue avec les autres disciplines intellectuelles. On reconnaît dans l'Ecole d'Athènes deux espèces d'enseignements, et pour ainsi dire deux Facultés. Pour être admis à enseigner l'éloquence et à prendre le manteau de rhéteur, Damascius avait été obligé de soutenir en public une thèse spéciale [1]. L'ouvrage de Porphyre intitulé φιλόσοφος ἱστορία, dont il nous reste des fragments et une vie de Pythagore, qui nous permettent de juger de son contenu, est une véritable histoire de la philosophie parfaitement distinguée des autres formes de l'activité intellectuelle. Et l'on ne peut pas dire que la φιλόσοφος ἱστορία de Julien le Chaldéen, sur laquelle Porphyre, d'après Suidas [2], avait écrit quatre livres, supprime cette distinction. La théologie mystique, et la sagesse théurgique, étaient reconnues à cette époque comme des sciences philosophiques, et Proclus très fréquemment fait appel, pour fonder une thèse philosophique, à l'autorité des théurges [3]. Enfin Eunape fixe le sens précis et limité du titre φιλόσοφος ἱστορία dans sa vie des sophistes [4] : τὴν φιλόσοφον ἱστορίαν καὶ τοὺς τῶν φιλοσόφων ἀνδρῶν βίους Πορφύριος καὶ Σωτίων ἀνελέξαντο. « Porphyre et Sotion ont écrit une histoire de la philosophie et les biographies des grands philosophes. » Si donc Damascius avait donné ce titre à son ouvrage, en se conformant à l'usage courant et autorisé qui en était fait, il se serait renfermé dans l'exposé analytique et

1 Λόγους ἐπεδεικνύμην πρότερον, τὸν ἐπὶ ῥητορικῇ τρίβωνα περιθέμενος. Phot. 1072, l. 50.

2 V. Πορφύριος.

3 Les deux Julien, dont le père était désigné surtout par le nom de ὁ Χαλδαῖος et le fils par celui de ὁ θεουργός. Conf. Lobeck. 1. p. 99. sqq. Quoique Suidas ne soit pas une grande autorité, relevons cependant le fait qu'il appelle Julien le Chaldéen, *philosophe*, φιλόσοφος père du Julien qu'on appelle le Théurge, θεουργοῦ Ἰουλιανοῦ. Cependant toute la philosophie du père semble avoir consisté dans une démonologie : ἔγραψε περὶ δαιμόνων βιβλία δ'.

4 P. 2.

critiques des opinions philosophiques qui s'étaient produites de son temps, et dans le récit de la vie et la peinture des caractères des philosophes qui les avaient émises, et que pour la plupart il avait personnellement connus. Cette histoire des idées philosophiques et des philosophes tient, comme il est naturel, une très grande place dans son écrit, mais elle n'en est pas le but et le contenu exclusif, et le titre de *Vie d'Isidore* convenait infiniment mieux à l'objet que l'auteur semble s'être proposé, qui était, je crois, de grouper autour du nom d'Isidore le tableau général des faits de l'ordre littéraire, scientifique, politique et philosophique dont il avait été le témoin, ou qui s'étaient accomplis dans l'époque immédiatement antérieure à la sienne, comme l'a très justement remarqué Photius. La personne d'Isidore s'adaptait merveilleusement à ce plan. D'abord c'était un philosophe, un des derniers chefs de cette grande Ecole d'Athènes, si longtemps glorieuse et prospère ; c'était un ami particulier de femmes distinguées qui lui en avaient témoigné le désir et auxquelles il trouvait l'occasion de plaire ; enfin c'était son maître, et s'il n'était pas comme de nos jours entré dans les règles et les traditions académiques que le successeur fît l'éloge de celui qu'il remplaçait, le cas n'était pas inusité : il était trop dans la nature des choses qu'un témoignage public de pieuse reconnaissance et de respect, qu'un juste tribut d'éloges fût donné, au nom de l'Ecole, au maître vénéré qui l'avait dirigée, et qui sans doute n'avait dû ce grand honneur qu'à la supériorité de ses talents, de sa science et de sa vertu. Cette tâche, volontaire puisqu'elle n'était pas devenue un devoir obligatoire, incombait tout naturellement à celui qui était désigné par ses collègues, quelquefois par le choix et le désir du défunt, pour lui succéder, et continuer cette haute et grave mission. Porphyre avait écrit la vie de Plotin ; Marinus, celle de Proclus. Il était bien dans l'ordre que Damascius écrivît la vie d'Isidore.

Il s'en chargea d'autant plus volontiers qu'il y trouvait l'occasion de remplir, sans se laisser aller à des disgressions oiseuses, et à des hors d'œuvre sans lien avec son sujet, un des buts que tout porte à croire qu'il s'était proposé. Isidore

était un philosophe, et avait été le chef de l'Ecole : cela amenait naturellement Damascius à traiter de l'état de la science philosophique sous sa direction, de l'impulsion qu'il lui avait imprimée, des maîtres auprès desquels il avait étudié, de ses condisciples, et des élèves qu'il avait lui-même formés. C'était déjà une vaste carrière à parcourir, d'autant plus vaste qu'il était facile d'y rattacher tout le mouvement philosophique qui commençait à Plotin et à Porphyre, fort goûté d'Isidore et dont Proclus était le foyer lumineux et fécond. Mais Isidore n'avait pas renfermé dans la direction de l'Ecole, son enseignement et ses travaux, toute son activité. S'il méprisait la rhétorique comme sophistique et déclamatoire, il avait du goût pour la poésie et la cultivait avec plus de zèle que de succès, au dire de son biographe qui garde vis-à-vis de toutes personnes et à l'égard de toutes les choses, une indépendance de jugement qu'on peut trouver excessive. Isidore de plus avait été chargé officiellement d'écrire l'histoire des empereurs, et quoiqu'elle semble lui avoir plu médiocrement, il avait, peut-être par nécessité, accepté cette fonction et l'avait remplie [1]. Isidore était donc devenu, en qualité d'historiographe de l'empire, un personnage officiel, un fonctionnaire sinon un dignitaire du palais et de la Cour. En cette qualité, il avait été nécessairement mis en relation directe avec un grand nombre de personnalités politiques, judiciaires, administratives, qui présidaient au gouvernement intérieur et extérieur de l'empire, et reçu communication de documents authentiques, de pièces diplomatiques, de rapports militaires et confidentiels, dont son élève et ami a eu certainement connaissance plus ou moins directe, et dont il a profité, comme nous pourrons nous en assurer. Damascius voyait ainsi s'étendre et s'élargir le cadre, en apparence limité, de son ouvrage, et pouvait fournir à la curiosité et à l'intérêt du public des renseignements bien documentés, sur beaucoup de choses ignorées et cachées, sur bien des faits singuliers, indiscrets et piquants.

1 C'était sans doute l'histoire de l'Empire de Byzance depuis sa fondation. Damascius, § 44, dit qu'il reparlera de cet ouvrage : il n'en a rien fait, ou plutôt Photius a omis ce passage dans son analyse.

C'est ainsi qu'avec des réticences calculées, peut-être, par des indications brèves, suggestives plus qu'expressives, malgré les lacunes de l'analyse de Photius, faite de pièces et de morceaux, non seulement décousus, mais déchirés, omissions et lacunes dues sans doute en grande partie au compilateur, érudit mais fanatique, et aussi à l'ignorance et à la paresse des copistes, c'est ainsi que malgré tout, nous pouvons, grâce à un historien philosophe, φιλόσοφος ἱστορία, jeter un regard sur la vie intime et secrète d'une cour byzantine, sur les intrigues qui s'y nouent, les complots qui s'y forment, les partis qui s'y disputent le pouvoir, les influences grandissantes des femmes et des moines, l'intervention, dans les affaires, des chefs barbares, et de Théodoric par exemple, la tentative avortée, mais sérieuse d'un assassinat contre l'empereur, et une conjuration formée en vue de rétablir, de vive force, l'ancien gouvernement, les anciennes coutumes, l'ancienne religion. Je veux noter en passant ce trait curieux de la vie d'un grand dignitaire de l'empire, mais aussi d'un grand philosophe, qui, ayant surpris sa femme en flagrant délit d'adultère, la céda à son amant, à la condition que celui-ci le remplacerait également dans ses fonctions administratives : heureux de se délivrer à la fois de ce double fardeau, et de pouvoir revenir habiter dans les temples sereins de la sagesse antique. Damascius ne se montre pas, en général, fort bienveillant pour les femmes. Racontant qu'Isidore avait perdu Domna sa seconde femme cinq jours après qu'elle lui eut donné un fils, il dit crûment que ce jour-là Domna délivra le philosophe de la méchante et insupportable bête avec laquelle il avait vécu, c'est-à-dire d'elle-même [1].

Malheureusement ce ne sont le plus souvent que des indications, brèves, incomplètes, hachées pour ainsi dire. Car l'ouvrage de Damascius est entièrement perdu. Nous n'en connaissons que ce que Photius, en le lisant, a jugé bon d'en extraire dans un résumé où l'on n'aperçoit aucune méthode, ni aucun ordre. En écrivant ses notes, Photius semble obéir

1 Vie d'Isidore § 301.

a deux sentiments contraires. Esprit brillant et très cultivé, passionné pour les chefs-d'œuvre de la littérature grecque dont il est un critique pénétrant et avisé, il a évidemment pour les ouvrages de Damascius, en particulier pour la vie d'Isidore, une sympathie d'artiste ; il reconnait avec sincérité et loue avec chaleur le grand talent qui s'y manifeste. Il leur a consacré une appréciation littéraire spéciale très étudiée, où il relève toutes les qualités de la composition et du style [1]. Son goût pour l'art de l'écrivain va si loin qu'il interrompt le cours de son analyse, pour nous apprendre qu'on n'y trouvera pas les plus beaux passages, au point de vue littéraire, parce qu'il les a insérés dans un recueil spécial où il avait réuni les morceaux choisis des auteurs les plus renommés par la beauté du style, καλλιέπειαν ἔχοντα. Mais d'un autre côté, au point de vue religieux, c'est un fanatique. Quoique schismatique lui-même, déchu comme tel de son siège de patriarche de Constantinople, mort dans l'exil et excommunié, il reste d'une intolérance farouche et sans merci. Il ne peut pardonner à Damascius, mort depuis trois siècles, d'avoir, malgré les épreuves et les persécutions, gardé sa foi inébranlable dans les doctrines qu'il avait professées toute sa vie, et d'être reste fidèle à des opinions fausses, scélérates et maudites. Ses extraits se ressentent de ces sentiments contradictoires. Sur certains faits et certains personnages, il semble reproduire à peu près complètement le texte ; sur d'autres, et sans raison apparente, il n'a que quelques mots, qui souvent même ne constituent pas une proposition entière et une phrase construite. Il ne paraît même pas suivre l'ordre de son auteur : il marche au hasard et à bâtons rompus, sautant les feuillets où il rencontre des choses qui l'irritent ou le gênent, passant sans aucune transition d'un sujet à un autre, d'un personnage à un autre, sans nommer ni l'un ni l'autre. Ainsi, sans aucune explication, il jette sur le papier quatre mots grecs, auxquels les habitants d'Alexandrie donnaient un sens

1 Il est bien singulier que le grand et considérable ouvrage de Métaphysique, *Les premiers Principes*, ne semble pas avoir été connu de Photius, ou qu'il ait négligé même de le mentionner.

particulier, et qui sont extraits sans doute des remarques de Damascius sur le dialecte Alexandrin. On voit arriver, sans rime ni raison, des détails curieux, parfois invraisemblables sur les poissons qui habitent les eaux du Nil : ce qui suppose des observations d'histoire naturelle plus étendues et se liant de quelque façon au sujet. Il est impossible d'admettre qu'un pareil désordre soit le fait d'un auteur qui savait écrire, composer avec art, et fortement ordonner la suite de ses idées dans une logique sévère [1]. Elles sont le fait d'un esprit passionné, d'un sectaire, d'un homme occupé de graves et nombreuses affaires [2], qui a des soucis et des responsabilités d'un autre ordre, qui quitte et reprend sa lecture et ses notes, suivant le temps dont il dispose, l'humeur impatiente du moment, le caprice et la fantaisie du caractère. Comment Damascius n'aurait-il pas raconté le meurtre de la jeune, belle et savante Hypatie, femme d'Isidore ; comment aurait-il, en parlant de Théon, négligé de rappeler qu'il était le père de l'infortunée victime des fureurs d'une populace fanatisée par les prédications de son évêque Cyrille; comment n'aurait-il pas dit un mot du rôle joué par ce prêtre dans l'accomplissement de l'attentat, rôle qui nous est raconté tout au long par Suidas ? Comment enfin ne trouve-t-on pas dans ces extraits le nom de Synésius qui méritait bien une mention particulière, non seulement parce qu'il avait voué une amitié passionnée, une admiration sans bornes, on peut dire un culte à la jeune philosophe, comme il l'appelle constamment, qui éclipsait par son éloquence, sa science et sa gloire les maîtres les plus en renom de l'Ecole d'Athènes, mais encore parce que, contraint pour ainsi dire d'accepter les fonctions d'évêque, il avait stipulé pour condition qu'il resterait libre de garder ses opinions philosophiques et le titre même de philosophe ? Un tel personnage pouvait-il être oublié ou omis à

1 Damascius nous dit lui-même que son plan était d'écrire en suivant l'ordre chronologique les biographies des philosophes qui avaient succédé à Proclus. Nous ne retrouvons, dans Photius, aucune trace de cet ordre, ni d'un ordre quelconque.

2 C'est au cours d'une ambassade en Assyrie qu'il a composé sa *Bibliothèque* ou Μυριόβιβλος, dont fait partie la vie d'Isidore. Il a passé sa vie dans les orages de la politique et des luttes et controverses théologiques.

dessein par Damascius lui-même dans le tableau général qu'il traçait de la philosophie contemporaine ? Il y a cependant des réserves à faire. Il est frappant que dans cette longue liste de noms, dont beaucoup ne sont connus que par notre auteur, et ne paraissent pas avoir joué un rôle important dans le mouvement intellectuel, scientifique et philosophique de cette époque, on ne trouve le nom d'aucun auteur chrétien, aucun d'écrivain de l'Eglise, sauf celui d'Athanase, dans une phrase dont nous n'avons que la fin, et où l'on peut soupçonner un écrit polémique contre le grand adversaire d'Arius, sans qu'on sache à qui l'attribuer [1]. On ne peut pourtant pas nier, et Damascius ne pouvait pas ignorer que la théologie chrétienne, pour l'élaboration et la constitution de ses dogmes, pour son œuvre apologétique, comme pour son œuvre de polémique et de controverse, avait remué nécessairement bien des idées philosophiques. Je ne parle pas du monde romain, où se déployait assurément une grande activité philosophique [2]. S. Augustin meurt quatre ans seulement avant Plutarque, fils de Nestorius. Tout ce qui ne porte pas la marque de l'Hellénisme, tout ce qui n'en parle où n'en écrit pas la langue, ne paraît pas, pour un Hellène, digne d'être mentionné parmi les agents de la civilisation et les représentants d'une société intellectuelle supérieure. Tout ce qui se passe au delà de l'Italie, dans l'Afrique Romaine, les Espagnes, les Gaules, appartient à une sorte de barbarie, et est plongé dans un brouillard obscur, dont il n'y a pas lieu de le tirer. Je parle du vrai monde grec, et il est singulièrement frappant que ni Grégoire, ni Basile, ni Clément, ni Origène, disciples de cette Ecole catéchétique d'Alexandrie, où le stoïcien converti Pantenus avait imprimé, à l'enseignement des doctrines chrétiennes, une direction générale scientifique et un caractère vraiment philosophique, qu'aucun de ces grands noms n'ait trouvé place dans une œuvre qui est, sous

1 § 178. « C'était un méchant homme » (on ne sait de qui il est question) « et de mœurs décriées ». — § 179. « Contre Athanase qui à ce moment-là était à la tête, ἐπισκοπῶν, du parti dominant ».

2 Tertullien avait déjà dit (Apol. 17) : Testimonium animæ *naturaliter* Christianæ, et *adv. Marc.*, I. 23 : « Sicut naturalia, ita *rationalia* in Deo omnia ».

de nombreux rapports, une histoire de la philosophie grecque. Damascius ne pouvait ignorer la grande part qu'ils avaient prise dans cette grande lutte des idées ; pourquoi feindre alors de l'ignorer ? Serait ce Photius, le patriarche, qui aurait supprimé, presque sans exception, tous les passages relatifs aux auteurs chrétiens ? On ne voit pas bien dans quelle intention il l'eût fait. Je persiste donc à croire qu'il faut imputer ce silence de parti pris à Damascius, silence qui porte non seulement sur la littérature et la philosophie chrétienne, mais sur tout ce qui regarde le Christianisme lui-même. Il n'en dit pas un mot, même de colère. Justinien qui l'avait arraché de cette chaire glorieuse de l'Ecole d'Athènes, où il était le successeur, non sans honneur, de Proclus et de Platon, Justinien n'est pas nommé. On devine tout au plus le fond de son cœur, dans l'expression amère dont il désigne les chrétiens, οἱ κρατοῦντες, les triomphants du jour, et dans la locution dédaigneuse : *Ceux qu'on appel'e les Moines*, οἱ καλούμενοι μοναχοί, à propos de l'influence occulte mais puissante que les membres du clergé régulier commençaient à exercer sur l'administration intérieure et la politique du gouvernement impérial, enfin dans l'expression voilée, jetée dans un coin de son livre, de l'espoir d'une juste revanche, et d'un retour victorieux des croyances héréditaires et du régime d'un si glorieux passé.

Quels que soient les auteurs des lacunes, des omissions, des mutilations de texte qu'on rencontre dans cet ouvrage, quelles que soient les causes qui les ont produites, — prudence, circonspection, mépris profond et réciproque, antagonisme absolu et irréductible de principes qui ne pouvant se comprendre, ne veulent pas se connaître, et se supprimeraient volontiers, dans la mesure du possible, — il reste un document des plus importants pour l'histoire de la philosophie des V^{e} et VI^{e} siècles après J.-Ch., et sous certains rapports l'unique source de nos connaissances. Cette importance s'accroît du fait heureux, qu'en ce qui concerne la vie des personnages et leur activité intellectuelle et politique nous trouvons dans

les notices de Suidas[1] le complément des maigres renseignements de Photius : ces notices en effet, il est facile de s'en convaincre, sont extraites de l'original même de Damascius[2], que Suidas reproduit plus fidèlement, plus complètement et surtout plus impartialement.

Je donne ci-après les deux études critiques de Photius sur la Vie d'Isidore, et le livre : Des choses merveilleuses, de Damascius, en même temps que la courte notice de Suidas sur notre auteur.

1 Suidas est un pur compilateur, un pur lexicographe, dont le répertoire mis e ordre alphabétique est des plus utiles pour l'étude des classiques et même de la Bible. Il a vécu sous Nicéphore Phocas qui régna de 963 à 969, et est par conséquent postérieur d'un siècle à Photius.

2 Au mot Γρηγόριος, Suidas cite un passage de la φιλόσοφος ἱστορία, dont on retrouve le texte αὐτολέξει dans Photius, et au mot Δώρος il dit : ὃν φησι Δαμάσκιος εἰς τὴν φιλόσοφον ἱστορίαν, et sa notice répète en la développant le texte de l'extrai de Photius.

PHOTIUS COD. 181

ÉTUDE CRITIQUE SUR LA VIE D'ISIDORE

DE DAMASCIUS

§ 1. J'ai lu l'ouvrage de Damascius le Damascène sur la vie d'Isidore le philosophe. Ce livre contient un grand nombre de lignes et se divise exactement en soixante chapitres.

§ 2. Comme il se proposait d'écrire la vie d'Isidore, il a dédié son œuvre à une certaine Théodora, qui, elle aussi, était attachée ardemment au culte hellénique, mais en même temps était versée dans les études de la philosophie, et dans toutes celles qui ont pour objet les poètes et les arts littéraires [1]. Elle s'était même élevée aux spéculations de la géométrie et de l'arithmétique. Car Isidore lui-même et Damascius les lui avaient enseignées, ainsi qu'à ses sœurs plus jeunes, à des époques différentes.

§ 3 Elle était la fille de Kyrina, et de Diogène, fils d'Eusébius, fils de Flavien qui descendait de Zamphigéramos et de Monine, à qui remonte aussi Iamblique, personnages qui ont tenu le premier rang parmi les partisans de l'impiété de l'idolâtrie.

§ 4. C'est à cette femme que Damascius dédie la biographie d'Isidore, qu'elle avait sollicitée de lui : sollicitation qui, avec

1 γραμματικὴν ἐμπειρίαν. On connaît la signification très étendue de ce mot *grammaire*, dont le domaine mal défini comprend parfois la critique et la pratique littéraire même, ou philologie.

certaines autres considérations qui contribuèrent à sa décision, lui fit entreprendre avec empressement ce travail, comme notre auteur l'atteste lui-même.

§ 5. Cependant ce n'est pas plutôt la vie d'Isidore qu'il a écrite que celle de beaucoup d'autres personnages soit de ses contemporains soit de ceux qui ont fleuri avant lui, dont il réunit dans son œuvre les actes et les productions intellectuelles, en se laissant aller jusqu'à satiété, à de multiples et longues digressions.

§ 6 Quant à ses sentiments sur les choses divines, il a poussé l'impiété à son comble, remplissant son esprit, comme son livre, de nouveautés ridicules et de contes de vieilles femmes. Aussi, quoiqu'il déguise lâchement sa malveillance, il lui arrive très souvent d'aboyer contre notre sainte religion.

§ 7. De tous ceux qu'il exalte dans son discours, et qu'il déifie, comme ayant, par leur génie, dépassé la mesure de la condition humaine, soit par la perfection de leurs théories scientifiques, soit par la rapidité de leurs conceptions, de chacun de ces écrivains dont il se constitue lui-même le juge, il n'en est pas un seul qu'il ne critique, pas un seul de ceux qu'il admire dans lequel il ne trouve des défauts : dans celui dont il vante la pénétration d'esprit, il remarque qu'elle ne se rencontre pas partout ; dans celui dont il célèbre la science incomparable, que sa science n'est pas la même en tout ; enfin dans celui dont il déclare que la vertu le rapproche de Dieu, il signale l'absence de beaucoup de qualités. Ainsi chacun de ceux qu'il a portés jusqu'aux nues, le voilà qui le déchire en pièces, qui le foule aux pieds, s'arrogeant, sans en avoir conscience [1], un empire souverain contre tous et sur tout. C'est pourquoi il ne cesse, tout en louant Isidore, de l'accabler de critiques. Et cependant des objections et des solutions logiques [2] qu'il présente comme admirables, soit qu'il

1 λελη θότως ou sans qu'on s'en aperçoive, en se cachant.
2 ἀπορίας καὶ λύσεις. C'est le titre du grand ouvrage de Damascius sur les Premiers principes.

les emprunte à d'autres, soit qu'il les tire de son propre fonds, avec une orgueilleuse confiance en la vivacité pénétrante de son esprit, et dans l'exactitude de son savoir, on peut voir que notre personnage n'a réussi à rien trouver qui s'élève au-dessus des philosophes ordinaires, rien qui témoigne en lui une force d'intelligence, ni une vive pénétration d'esprit, qui atteigne la suprême hauteur où l'homme puisse monter, et à plus forte raison, la profondeur de la pensée divine : il ne se montre même pas au niveau de ceux qui tiennent un rang moyen dans la philosophie ; on ne peut vanter en lui aucun des mérites de ceux qui sont arrivés plus haut, par l'exactitude parfaite de leur savoir, qualités dont il se glorifie cependant lui-même.

§ 7. Quant à son talent d'écrivain, dans la plus grande partie de ce qu'il a écrit, il ne s'éloigne pas très loin de la clarté. Il possède, dans une certaine mesure, les autres formes [1] qui sont caractérisées par l'emploi des mots [2] : je veux dire : la rudesse [3], qui donne à la sonorité de la phrase une sorte d'aspérité, et de plus la forme qui imprime comme une largeur aux sons des mots, celle qui s'abandonne avec une certaine liberté à une couleur poétique, mais cela rarement. Les expressions figurées donnent de la variété à son discours, mais sans tomber dans une froideur déplaisante, ni dans des tournures abruptes et coupées : au contraire le plus souvent elles possèdent par elles-mêmes du charme et de la grâce.

§ 8. Mais s'il est clair dans la plus grande partie de sa phraséologie, il n'en est pas de même de l'économie entière

1 τῶν ἄλλων ἰδεῶν. Hermogène a appelé de ce nom le système des formes et des fonctions sous lesquelles il est possible de ramener l'idée du discours, considéré comme un être en soi. Il en énumère sept qui sont : 1 la clarté, 2 la grandeur, 3 la beauté, 4 la vivacité de l'allure, γοργότης, 5 l'expression morale, τὸ ἦθος, 6 la vérité, 7 la force, δεινότης.

2 χαρακτηρίζονται ταῖς λέξεσι.

3 τὴν τραχεῖαν λέξιν, non seulement dans les sons, mais dans les idées, sans ménagement pour les personnes, un ton âpre et méprisant, aspérité.

de son discours. C'est moins une composition[1] véritable qu'un effort qui vise à l'effet par la nouveauté des formes.

La longueur de la période qui devient fréquemment fastidieuse, nuit à la recherche de la clarté, et altère toutes les autres qualités du travail du style. Aussi ce style qui autrement aurait pu avoir de la grâce est dépouillé, par les raisons que nous venons de dire, de toute celle qu'il aurait été susceptible de prendre s'il avait, en le châtiant, corrigé ces défauts.

§ 9. L'ampleur des développements[2] ne lui permet pas de donner à la pensée toute sa finesse ; ils n'ont pas l'agrément, ni ce mouvement vif et rapide[3] par lesquels habituellement on donne à la forme de l'expression sa beauté. On ne voit même pas s'épanouir les qualités communes et superficielles, celles qui sont nécessaires à l'emploi qu'on veut faire du discours ou aux détails des circonstances[4].

§ 10. Les figures, elles-mêmes, si elles ne s'étendaient pas dans des périodes trop longues, n'auraient pas pu empêcher la recherche excessive de la *grandeur*[5] ni faire qu'on ne regrettât pas l'absence de la variété, parce qu'elles ne sont pas mêlées et fondues, avec cette juste proportion qui constitue la beauté.

1 συνθήκη C'est l'organisation, la disposition ordonnée pour former un tout, la structure, la construction, et pour ainsi dire l'architecture de la phrase.

2 αἱ περιβολαί. C'est le grand défaut de Damascius. Il veut enfermer comme dans une vaste enceinte où elles s'entassent toutes les idées qui lui arrivent, sans vouloir en sacrifier une, ni se donner la peine de les mettre à leur vraie place. Περιβολή ou μεστότης est un terme de rhétorique qui signifie qu'on trace comme un vaste cercle où l'orateur accumule avec les idées, tous les détails qui s'y rapportent. Oratio cumulata, circumducens.

3 τὸ γοργὸν ὑποτρέχουσαι : membre de phrase qui ne se construit pas : il faudrait au moins lire ἐπιτρέχουσαι : car l'ἐπιδρομή est un procédé de composition qui fait courir pour ainsi dire les pensées et les mots les uns après les autres, sans donner au lecteur ou à l'auditeur le temps de respirer ; τὸ γοργόν est la qualité qui résulte de la rapidité entraînante et énergique avec laquelle ils se succèdent, qui ramasse les membres au lieu de les allonger, et donne à la phrase, à ailes courtes, mais fortes, une allure vive un vol, léger et alerte.

4 περιστάσεσι, c'est-à-dire suivant Hermogène περὶ εὑρεσ. l. III, p. 90 : le lieu, le temps, le tour, τρόπος, la personne, la cause, le fait.

5 La *grandeur*, τὸ μέγεθος est à peu près identique à ὄγκος et à ἀξίωμα. — ὄγκος est la grandeur des poids et du volume : tumor, moles. ἀξίωμα c'est la hauteur, l'attitude digne, la noblesse. — μέγεθος est la grandeur en surface, en étendue.

§ 11. Son style a de l'énergie ; mais il y règne aussi une sorte d'amertume. Et de plus il perd souvent toute sa force, parce qu'il ne sait mélanger les qualités et arriver à un caractère tempéré. Le tour forcé et violent des locutions et des autres parties du style, qui tendent à l'excès et alourdissent la phrase [1], lui fait encore perdre de sa vraie force [2]. Et c'est ce qui est arrivé à beaucoup d'autres écrivains qui ont voulu prendre cette forme de style et qui n'ont pas pu arriver à un résultat louable, parce qu'ils n'ont pas eu la force de supporter un fardeau trop lourd pour eux.

§ 12. Mais le jugement que je porte sur le style a un caractère général : comme il s'agit ici d'un biographe, il y aurait certainement beaucoup d'autres remarques à faire. Ainsi qu'avait-il besoin ici de lui donner la qualité de la *grandeur* ? Car c'est celle qui convient à un législateur et à un chef qui donne des ordres. Qu'avait-il besoin de cette langue tendue à l'excès, de ces vastes périodes, de cette composition si déplaisante? Mais en voilà assez sur ce point.

§ 13. Damascius avait étudié trois années entières la rhétorique sous Théon, et dirigea lui-même pendant neuf ans un cours d'éloquence. Dans la géométrie, l'arithmétique et les autres sciences mathématiques, il avait eu pour maître Marinus, successeur de Proclus à Athènes. Quant à la science philosophique, ce fut Zénodote lui-même qui fut son guide à Athènes où il devint aussi un successeur de Proclus, mais après Marinus [3] et comme Ammonius fils d'Hermias à Alexandrie, qu'il prétend avoir de très loin surpassé dans la philo-

1 τεινόντων τὴν φράσιν καὶ διογκούντων. Ces mots appartiennent aussi à la langue de la rhétorique qu'on voit que Photius connaissait à fond : le τόνος c'est la *vis*, le *robur* de l'expression particulière, et de l'ensemble de la composition. C'est le nerf, et Photius, cod. 61, le rapproche de πνεῦμα; ὄγκος a été ci-dessus expliqué et défini. Dans ce fragment qui est une notice littéraire très étudiée et très sagace du talent d'Eschine, il trouve qu'il n'est en rien inférieur à Démosthène pour le souffle et l'énergie πνεύματί τε καὶ τόνῳ.

2 On peut dire encore la même chose de ce paragraphe.

3 τὰ δεύτερα Μαρίνου φέρων.

sophie et surtout dans les mathématiques, tous les maîtres de son temps. Damascius rapporte dans son livre que ce philosophe lui avait interprété les ouvrages platoniciens, ainsi que la collection des livres de Ptolémée sur l'Astronomie Il insiste sur le fait que ce sont les leçons d'Isidore qui lui ont donné à lui même la force de la pratique dialectique ; car dans cet art de la discussion logique, Isidore, dit-il, éclipsa tous les hommes que le temps fit naître dans cette génération.

PHOTIUS SUR LE LIVRE

DES CHOSES MERVEILLEUSES DE DAMASCIUS [1]

J'ai lu de Damascius quatre traités [2], dont le premier a pour titre : des productions [3] merveilleuses, en 352 chapitres ; le deuxième : des récits merveilleux concernant les démons, en 52 chapitres ; le troisième : des récits merveilleux touchant les âmes qui apparaissent après la mort, en 63 chapitres ; le quatrième : des natures (des êtres) merveilleuses, en 105 chapitres. — Dans tous ces livres il n'y a qu'absurdités incroyables, des histoires de prestiges, dues à des fraudes funestes, insensées, et réellement dignes de l'athéisme et de l impiété de Damascius, qui, alors que la lumière de la vraie religion remplissait le monde, a fermé les yeux et s'est plongé dans les ténèbres profondes de l'idolâtrie.

Le style de ces traités est concis et non sans grâce : il ne manque pas de clarté, autant qu'on peut attendre de clarté dans de tels récits [4].

1 Cod. CXXX (130) Voir Suid. v. παραδόξ.
2 λόγοι.
3 ποιημάτων.
4 Il est singulier que Photius ne nomme même pas le grand ouvrage philosophique de Damascius sur *les Principes*.

SUIDAS

NOTICE SUR DAMASCIUS

Damascius, philosophe stoïcien, de Syrie, ami, ὁμιλητής, de Simplicius et d'Elamitès [1], phrygiens, florissait au temps de Justinien ; a écrit des commentaires sur Platon, un traité : *Des Principes*, et une Histoire philosophique.

1 Ce nom d'Elamitès a paru suspect. Agathias (Histoire du règne de Justinien, II 30) écrit Eulamios et cette leçon est approuvée par Wesseling (*Observat.* t. I. p. 28). Un msc. de Paris donne Eulalios, un autre de Paris également et confirmé par un du Vatican donne *Elamios* ; un autre du Vatican, vu par Pierson, Euthalios. Au mot πρεσβεῖς Suidas appelle le philosophe : Eulalios. Toutes les anciennes éditions portent *Elamitès*, nom qui conviendrait mieux que tous les autres à son origine phrygienne. Suidas d'ailleurs se trompe en appelant Simplicius, phrygien : car il était de Cilicie ; à moins que le pluriel ne soit une faute de copiste, et que le mot phrygien au singulier ne se rapporte qu'à Elamitès. On sait que ces trois philosophes, accompagnés de Priscianus de Lydie, d'Hermias, fils d'Ammonius, de Diogène de Phénicie et d'Isidore de Gaza, sous le coup des tristesses du présent, et des persécutions et vexations de toute nature dont ils étaient l'objet, s'expatrièrent et allèrent chercher un asile à la cour de Chosroes-Nou-Schirwan, roi de Perse, où malgré l'accueil bienveillant et hospitalier qu'ils reçurent de ce prince ami des lettres, ils ne restèrent que deux ans.

DAMASCIUS

VIE D'ISIDORE

COMPOSÉE PAR DAMASCIUS [1]

§ 1. J'ai lu la vie d'Isidore le philosophe. Que les Egyptiens sont les plus anciens des hommes dont on ait entendu parler, et peu s'en faut, de tous les hommes, il n'est personne de si arriéré qui ne l'ait entendu dire ou qui ne l'ait lu dans des ouvrages écrits.

§ 2. Mais cette science cachée dans l'intérieur du sanctuaire de cette vérité mythologique [2], se dépouille peu à peu et très lentement de ses voiles, pour celui qui peut élever l'œil éclairé de la lumière sainte de l'âme, vers Dieu.

§ 3. Il dit que des Dieux les Egyptiens adoraient particulièrement Osiris et Isis, parce qu'ils croient que celui-là a tout créé, a donné à la matière l'ordre et la beauté, par les espèces et les nombres, que celle-là arrose et engraisse la création de ce dieu, en faisant couler par mille canaux les eaux de la vie éternelle.

§ 4. (Il se sert de la locution) ἐκ τρίτων au lieu de τρίτον [3].

1 Extrait de la *Bibliothèque* de Photius, Cod. 242. Les extraits de Photius sont écrits, tantôt sous forme directe, tantôt dans une forme indirecte. Parfois on ne discerne pas bien si c'est le texte ou la pensée de Damascius, qu'on a sous les yeux, ou si c'est une observation de Photius. — Les extraits sont sans lien, le jugement souvent passionné — le texte fort altéré et rempli de lacunes.

2 C'est-à-dire de cette mythologie qui prétend être la vérité. C'est un mot railleur de Photius.

3 On voit en effet, dans les *Premiers principes*, se reproduire fréquemment cette locution familière et particulière à Damascius.

§ 5. Et ce serait là la *Théocrasie*, ou plutôt l'union absolue, le retour vers le divin de nos âmes, converties, recueillies et arrachées à la division infinie, et pourquoi ne le dirai-je pas ouvertement, du déchirement qu'elles ont éprouvées en elles-mêmes quand précipitées ici-bas elles ont pris un corps de terre, et ont été divisées en nombreuses parties par les puissances réellement Typhoniques, et par d'autres passions, filles de la terre, qui sont non seulement semblables à Typhon [1], mais encore, à mon sens, encore plus mélangées de confusion et de désordre.

§ 6. Mais pourquoi ai-je exprimé toute cette pensée, il est temps de l'expliquer, et en même temps de réprimer les écarts de ce récit qui s'est éloigné de son sujet propre.

§ 7. C'est une âme qui, attachée aujourd'hui à la terre [2], est descendue en volant de la voûte céleste.

§ 8. On comprendra sans doute que je vais, comme dit le proverbe, chanter les louanges d'une âme bienheureuse [3]. Car la question est toute prête : comment, me dira-t-on, est-il

1 Typhon, ou Set, ou Tebh, le maudit, est, on le sait, l'ennemi éternel d'Osiris, qu'il trahit, qu'il finit par vaincre et mettre en pièces, et dont il disperse les membres pour l'empêcher de reparaître. Conf. Plut., de *Isi. et Osir.*, 18; Iamblich., *de myst.*, VI. 5, τὰ μέλη τοῦ Ὀσίριδος διασκεδάσειν τῷ Τυφῶνι. Euseb., *Præp. Ev.* II. 1.

2 Photius dans son résumé omet le renseignement que Suidas nous a conservé sur l'origine d'Isidore, v. Συριανός : « Syrianus le philosophe était d'*Alexandrie* .. Isidore le philosophe, — à ce que rapporte Damascius — ne cessait d'étudier tous les ouvrages des anciens pour arriver à la vérité la plus exacte, πρὸς τὸ ἀκριβέστατον. Il porta surtout les efforts de son intelligence sur Platon, d'abord, ensuite sur Iamblique, et les disciples et sectateurs d'Iamblique, parmi lesquels ils eutenait que le plus grand était Syrianus son concitoyen, maître de Proclus. » — Isidore était donc Alexandrin comme Syrianus : il avait un frère, du nom d'Ulpin, doué d'une aptitude particulière pour les sciences mathématiques. V. Suid. V. Οὐλπιανός.

3 Marinus avait donné pour sous-titre à la biographie de son maître : De la *Félicité*. Suivant le précepte de la Rhétorique, formulé par Cicéron, les Panégyristes cherchaient à faire sortir l'Eloge du cadre étroit d'une question de personne, et à l'élever à la hauteur d'une thèse générale et d'un intérêt permanent. Cicér., *Orat.*, 36. « Quidquid enim est illud in quo quasi certamen est, controversiæ, id ita dici placet, ut *traducatur ad perpetuam quæstionem* atque ut *de universo genere* dicatur. »

si clair que ton philosophe est sorti de cette famille d'âmes bienheureuses) ? Je réponds à cela, non sur le ton de la controverse, comme dans un tribunal, mais d'un ton plus doux, non avec cette ardeur que l'on apporte dans la discussion, quand on lutte contre un adversaire pour arriver à la précision la plus grande, mais en me proposant uniquement de rester dans les limites d'une biographie, et d'exposer uniquement ce que je sais de source certaine être vrai, et ce que j'ai entendu dire de la bouche de mon maître [1].

§ 9. Sévère était un Romain et Père des Romains [2], confor-

1 Isidore.

2 Qui est ce Sévère, et que signifie le mot πατὴρ Ρωμαίων ? Ce dernier titre est-il équivalent à celui de τῆς Ρώμης πατρίκιος, que Damascius donne au § 234, aussi à un Sévère, qui fut consul sous Anthémius empereur d'Occident de 467 à 472 ? Mais il y avait longtemps depuis Constantin que le patriciat n'était plus une dignité héréditaire, appartenant de droit aux descendants des *Patres* ou sénateurs : c'était l'empereur qui la conférait : les mots κατὰ τὴν τοῦ νόμου ἀξίωσιν ne sauraient donc s'appliquer à un patrice du v^e^ siècle. Il faut donc entendre *Père* des Romains, dans le sens de *Père de la Patrie*, titre qui ne peut avoir été porté que par un *Empereur*, et équivalent au titre d'Auguste : c'est ainsi que l'interprète Schott, dans une note marginale, et Westermann, qui traduit : Imperator Romanus. Mais il reste encore à savoir de quel empereur Sévère, Damascius rapporte ici le fait dont il s'agit. Le titre de *Père de la Patrie* décerné pour la première fois à Cicéron, le fut ensuite *légalement* κατὰ τὴν τοῦ νόμου ἀξίωσιν à tous les empereurs. Il le fut donc à L. Septimius Severus, empereur de 193 à 211 après J.-Chr., comme à Alexandre Sévère fils de Mammæa, élevé à l'empire à la mort d'Héliogabale en 222. — Si l'on s'étonne qu'un empereur ait pris la peine de nous renseigner sur un pareil détail, qu'il convient mieux de rapporter à un homme curieux de savoir, à un Sophiste romain, comme il est dit au § 61, il faudra admettre que par anachronisme Damascius aura donné ce nom de *Père des Romains*, c'est-à-dire sénateur, à un patrice, ce qui n'est pas historiquement exact, ou qu'à Rome, s'étaient conservées dans les mots des apparences légales, et peut-être des formes qui expliquent que Damascius a pu dire qu'il était Père, c'est-à-dire Sénateur, ou Patrice, de par la loi. Sur ce Sévère, Sophiste, Patrice, Consul, ami d'Anthémius, voir plus loin, § 61, 67, 68, 108, 234. Si on rapporte le fait à Septime Sévère, plutôt qu'à Alexandre, parce qu'il était de Phénicie, il ne sera pas inutile de connaître la notice intéressante de Suidas qui est peut être empruntée de Damascius. « Sévère, empereur Romain, (de 192 à 211) envoya une armée pour assiéger Byzance où s'étaient réfugiés les généraux de Niger (son compétiteur soutenu par les Légions d'Orient). Byzance prise par la famine, fut ruinée et dévastée de fond en comble : elle se vit dépouillée de ses théâtres, de ses bains, de tout ce qui faisait sa beauté et sa renommée et fut donnée aux Périnthiens auxquels elle fut assujétie, comme Antioche aux habitants de Laodicée. (*Il dit*) *que* [1] quoiqu'il fût interdit (par la discipline militaire) aux soldats d'abuser des femmes, ci Sévère leur permit, et leur donna même des anneaux d'or, comme distinc-

1 ὅτι marque que Suidas analyse et résume un ouvrage qui semble bien être l'histoire de Damascius.

mément aux prescriptions de la loi c'est lui-même qui a dit qu'il avait vu une pierre, où l'on observait les figures diverses de la lune, prenant toute espèce d'apparences, tantôt celles-ci, tantôt celles-là, grossissant et diminuant selon le cours du soleil, et contenant aussi imprimé le soleil lui-même. [1]

tions honorifiques. — (Il dit) que Sévère vint à Byzance, et lorsqu'il vit les habitants de cette ville venir au-devant de lui avec des rameaux d'olivier, l'acclamant, et lui demandant grâce, et présentant leurs excuses, il fit cesser le massacre; mais les soumit aux Périnthiens : il leur [1] fournit à ses frais les moyens de construire un théâtre, les *Portiques des Chasses* [2]; il fit bâtir un hippodrome et l'orna de *grilles* et d'éperons de navires [3]; il racheta de quelques frères orphelins des maisons et des jardins, et, ayant fait abattre les arbres qui entouraient l'hippodrome, il lui donna la forme qu'on voit encore aujourd'hui, en réunissant les bains qui sont dans le temple de Zeus, συζεύξας, qu'on appelle pour cette raison ζεύξιππον. Il fit réparer ce qu'on appelle le Prétoire, τὸ στρατήγιον. Tous ces travaux inaugurés par Sévère, furent terminés par son fils Antonin [4].

— Sévère étant allé à Alexandrie, la première inscription qui frappa ses yeux fut : Τοῦ κυρίου Νίγρου ἡ πόλις. Comme il s'en montrait profondément offensé, tout le peuple d'Alexandrie vint au devant de lui en poussant de grandes acclamations : « Nous savions bien ce que nous faisions : nous voulions dire que cette ville est *au maître de Niger ;* et en effet n'es-tu pas le maître de Niger? » Il accepta cette ingénieuse excuse, et leur pardonna. Suidas.

1 Damascius (Principes Premiers, trad. Fr. t. I. p. 392) atteste encore avec quelques modification d'expression, que les pierres possèdent une certaine mesure de vie et même de conscience obscure et qui se dérobe. La terre elle-même s'accroit (Lucret. de *Nat. r.*, t. II, v. 1114) : Terreno corpore crescit Terra...

Conf. *Rev. Archéol.*, 1860, t. I, p. 385. « Les vases qui poussent en terre». Procl., *in Parm.* Col. 874 et 903 l. 31. Trad. Fr., t. II, p. 59 et 20 avec la note d'Olympiodore in Alcib., I. Col. 381. n. 3. « Les pierres sélénites croissent et diminuent selon le cours de la lune et par son action », αὔξεις αὐξομένη, μινύθουσαδὲ πάντα χαλέπτεις.

1 αὐτοῖς παρέσχεν. On ne voit pas bien si c'est aux Périnthiens ou aux habitants repentants de Byzance qu'il accorde ces faveurs.

2 στοὰς κυνηγίων. Les Portiques qui servaient au commerce de la vie mondaine, étaient ornés de peintures et de statues. Les tableaux représentaient souvent des scènes de chasse, comme on en voit sur les vases peints d'ancien style, sur des bas-reliefs, sur des monnaies impériales et des gemmes des bas temps. Ce sont surtout des chasses au sanglier, au lion, au tigre, même au lièvre, parfois aussi des scènes de la vie rustique et domestique.

3 ἵκρια et ἔμβολα. Chez les Grecs les ἵκρια n'avaient été primitivement que les gradins et la charpente en bois du théâtre mobile; plus tard ce nom semble avoir été donné à des barrières, ἐρύσματα placées autour des statues, pour empêcher les dégradations, ἵκρια περὶ τὸ ἕδος (*Inscript. Æginet.*, p. 160; Pausanias, V. II. 2). La disposition ingénieuse de ces barrières dans les stades, les cirques, pour permettre aux chars et aux chevaux qui prenaient part au concours d'être à égale distance du point de départ, et d'être lancés au même moment ἄφεσις, devint un problème d'architecture que résolut, le premier, Phidias. — Quant aux ἔμβολα, s'ils ne se confondent pas avec les barrières, ce sont des motifs de décoration des colonnes, représentant les éperons des navires de guerre, et dont l'extrémité était le plus souvent une tête d'animal. C'est encore aujourd'hui une forme d'ornement des colonnes appelées, pour cette raison, rostrales.

4 M. Aurelius Antonius Bassianus Carracalla, empereur à la mort de son père en 211, avec Géta son frère, qu'il poignarda en 212 de sa propre main, et dans les bras de sa mère.

§ 10. Isidore semble avoir su le fait recherché [1], mais il n'a pas voulu en parler.

§ 11. Et il affirmait l'avoir appris de la façon la plus certaine par un songe merveilleux.

§ 12. Car le grand Isidore possédait à un tel degré la faculté d'avoir des songes et des songes qui se réalisaient avec tant de bonheur, qu'il m'est arrivé souvent à moi-même d'admirer avec un grand étonnement l'extrême sûreté de ses prédictions, parce que j'ai pu constater par expérience que les choses prédites s'étaient accomplies. On sait en effet que pour ainsi dire tous les habitants d'Alexandrie possèdent naturellement le don des songes et sont très heureux dans leurs prédictions par les songes [2].

C'est pour cela que même encore aujourd'hui ils appellent Oracles, les songes.

§ 13. Isidore à son réveil ne vit plus présente la vision mytérieuse : car elle n'avait pas eu une lumière assez brillante et assez intense, pour pouvoir se montrer dans l'intérieur de la maison avec un éclat assez vif, parce qu'elle était obscurcie par les lumières sensibles qui brillaient en face d'elle. Mais quand cette âme [3] fut hors de la portée de ces lumières [4], les sens n'était pas encore en jeu, et encore affaiblis et languissants du sommeil, l'éclat de cette divine lumière qui demeure toujours au dedans, restée seule et à

1 Lequel? Celui qui concerne le propos de Sévère? Cela paraît peu vraisemblable. Il y a sans doute une grande lacune dans le résumé de Photius.

2 On connaît l'art de Joseph et sa coupe des Songes (Genès., c. 37, 40, 41). Or il avait été élevé en Egypte. On sait d'ailleurs que dès les temps les plus reculés, la foi dans les songes comme annonçant l'avenir, s'ils étaient savamment interprétés, était extrêmement répandue et puissante sur les esprits, parmi les Egyptiens. Parmi les auteurs qui avaient enseigné et exposé l'art d'interpréter les songes, l'oneirocritique, il faut citer Ælius Aristide, le rhéteur auquel Welcker (Kleine Schriften, t. III, p. 89), a consacré une étude très intéressante, et un personnage nommé Astrampsychos auteur, d'après Suidas, d'un livre de médecine pour les maladies des *ânes*, ὄνων θεραπείαν, et d'un art d'oneirocritique et que Diogène de Laerte, Proœm. 2, met au nombre des Mages après Otanès. Son livre, qui contient 100 ou 101 vers iambiques sénaires, est encore conservé, ainsi que celui de Nicéphore, patriarche de Constantinople qui de l'ouvrage d'Astrampsychos a formé sur le même sujet 146 vers encore plus mauvais que ceux de l'original.

3 Métaphore prétentieuse pour dire : Isidore.

4 ἔξω τούτων μεθίστατο.

part, affranchie de tous les obstacles, s'enflamma d'un feu encore plus vif, et se répandit au dehors avec la plus grande intensité, jusqu'à ce qu'elle éclairât d'une clarté suprême[1] l'imagination elle-même.

§ 14. De là il conclut qu'il y a deux modes dans les apparitions directes[2] des Dieux, l'une sensible, celle des gens éveillés ; l'autre, imaginaire, celle des gens endormis, et que toutes les deux sont vraies.

§ 15. Il demandait à être délivré[3] du déluge des flots de la génération.

§ 16. Son aspect était celui d'un homme réfléchi, rempli de dignité, grave et ferme.

Le visage était presque carré, : c'était le type sacré de Hermès, le dieu de la parole. Ses yeux, comment en exprimer la grâce aimable la grâce même d'Aphrodité, la grâce sévère et pleine de pensées, la grâce même d'Athéna. Je ne puis m'empêcher de dire que ses yeux, se portant tour à tour de chaque coin au coin contraire, se concentraient sur un seul et même objet, avec un accord étonnant, à la fois fixes et fermes et se mouvant avec une mobilité extraordinaire, de sorte que dans ce mouvement rapide, — mais comment tout dire ? — en tournant, ils demeuraient immobiles et fixés sur le même objet, donnant en même temps l'impression constante[4] d'une gravité noble et d'une grâce souriante, à la fois profonds et naïfs. Pour tout dire d'un mot, ces yeux étaient l'image parfaitement exacte de l'âme ; non pas de son âme à lui seul et individuelle, mais de l'émanation divine qui habitait en elle.

1 ἐπ'ἐσχάτῳ. Westerman traduit par : *tandem*, à la fin.

2 αὐτοψιῶν.

3 Le texte ἀπαλλαγήν sans sujet est équivoque ; la version latine entend: il réclamait des autres, de ses disciples sans doute, qu'ils se délivrassent etc., et traduit γενέσεως par *a libidine*. Le mot a, je crois, un sens plus large et plus philosophique.

4 βουλομένους εἶναι ne marque pas un air composé, mais l'expression constante; le texte est des plus obscurs : je crois qu'il signifie que les yeux se portaient avec une extrême mobilité et constamment de l'angle interne à l'angle externe, tout en fixant le regard sur le même objet.

§ 17. Les organes des sens étaient chez lui bien constitués ; mais ils ne lui servaient que pour les besoins nécessaires, et non seulement ses sens, mais l imagination, qui est comme un moule de cire ; en ce qui touche la mémoire, elle ne dépassait pas la mesure ordinaire, et même n'était pas à l'abri de défaillance et d'oubliance. Car Dieu avait voulu, semble t-il, faire voir qu'il était plutôt une âme que les deux à la fois, âme accompagnée d'un corps, et mettre le siège de la philosophie non dans le composé des deux, mais l'établir uniquement dans l'âme seule. Car j'ai rencontré, moi-même, quelques-uns qui extérieurement, faisaient une brillante figure de philosophes, par suite d'une grande mémoire, capable de retenir un nombre infini d'opinions, par l'effet de l'art de formuler avec une volubilité extrême des raisonnements sans fin, et par la force très puissante d'une merveilleuse imagination sensible, mais qui au fond étaient très pauvres d'esprit, et qui manquaient de véritable science.

§ 18. S'il se montrait parfois colère et laissait éclater son indignation, la raison, retrouvant son empire, la colère cédait le pas. Mais il n'était pas non plus capable de conserver la douceur et de ne pas s'irriter quand il s'agissait de réprouver les vices et les défauts des gens. Car quoiqu'il fut très porté à rendre des services [1], il était encore plus enclin à flétrir la malice humaine. C'est pourquoi il a souvent blessé beaucoup de personnes, parce qu'il ne pouvait prendre sur lui de ménager leurs défauts, et de pratiquer, au lieu d'une amitié sincère, une basse et odieuse flatterie.

§ 19. Cependant il n'aimait pas la dispute et ne se plaisait pas à témoigner à personne des sentiments haineux.

§ 20. Tel [2] était le caractere de notre philosophe, par suite de sa passion de corriger [3] le cours des choses humaines, de son hostilité et de sa haine irréconciliable contre la dépravation des mœurs.

1 La leçon des mss. ἐργασίαν a été corrigée par Schott en εὐεργεσίαν.
2 Msc. ταῦτα, Schott τοιαῦτα.
3 πρὸς que Schott sans raison propose de changer en περὶ.

§ 21. Quoiqu'il eût l'esprit fin et très vif, il se montrait d'un abord facile. En feignant d'être de mœurs honorables, on l'aurait [1] facilement trompé, parce qu'il n'apportait pas, sur cet examen, un grand soin, et qu'il ne suspectait pas l'honnêteté des gens. Mais *s'il* [2] avait préalablement conçu de justes raisons de la soupçonner, tous les pièges tendus et tous les artifices ourdis ne lui auraient pas échappé.

§ 22. Comme il y a trois parties ou espèces [3], ou quelque nom qu'on veuille leur donner, de l'âme, il disait qu'il y a trois modes de gouvernements [4], ayant chacun les trois, mais qui reçoit sa forme particulière de celui où l'un d'eux domine le tout ; qu'il y en a un [5] qui procède selon la raison, et qu'on pourrait, je pense [6], l'appeler la vie sous Saturne, ou la génération d'or, ou la race la plus rapprochée des Dieux ; c'est le règne que les poètes, assis sur le trépied des Muses, célèbrent sous la forme d'un mythe.

§ 23. Outre la simplicité [7] du caractère, notre philosophe avait un tel amour de la sincérité, qu'il paraissait avoir la langue franche plus qu'il ne convenait, et ne pouvait garder en lui-même rien de feint ; il était aussi éloigné que possible de ce défaut.

§ 24. Il n'aimait pas l'argent, mais était ménager par nature ; et dans toute la conduite d'une maison, il se montrait un habile administrateur, et y consacrait une grande partie de la journée, tantôt travaillant lui-même, tantôt donnant des ordres.

§ 25. Il se levait avec l'aube, et aussitôt levé, l'âme encore

1 αὐτὸν. N. marg. αὐτῶν.
2 ὁ δὲ, note marg. οὐδέ.
3 Iamblique (Stob. Ed. 1876) distingue avec soin les facultés de l'âme de ses parties. La partie crée et contient une différence d'essence, tandis que la faculté crée, dans une même essence, la distinction des fonctions, par exemple : la fonction de génération ou de production. Chaignet, Psych. des Grecs, t. V., p. 78. Damasc. dans son traité *des Principes* (§ 85 trad. Fr., t. I, p. 311) distingue très expressément les parties, les espèces et les éléments des choses.
4 πολιτείαν.
5 τὴν μὲν, n. marg. τήνδε.
6 Ici c'est Damascius qui parle.
7 ἀφελείᾳ, n. marg. ἀσφαλείᾳ.

sous la possession de la voix divine, il racontait son songe. Pour moi en racontant ce que j'avais entendu de sa bouche, je ne lui donnais pas un songe à la place d'un songe, mais une vérité éveillée à la place d'une vérité songée.

§ 26. Un homme exposé au danger de voir ses biens vendus et confisqués, et qui avait lui-même auparavant volé un dépôt confié à sa garde, ayant pris ce dépôt et tout ce qu'il pouvait emporter de sa propre fortune, le remit au plus sûr de ses concitoyens. C'était un habitant d'Epidaure [1]; celui-ci reçut, avec le reste de cette fortune, le dépôt qui avait été volé, le reconnut, et il y en eut qui lui conseillèrent de garder la fortune propre et de ne pas rendre le dépôt à celui qui l'avait le premier enlevé à son propriétaire ; mais Isidore [2] ne fut pas de cet avis : il pensait qu'il ne fallait pas trahir la confiance qu'on mettait en nous et ternir la plus utile des vertus, la bonne foi, lors même que le manque de foi paraîtrait fondé en raison ; car il voulait être juste et non le paraître, et recueillir dans son âme l'abondante et réelle moisson de la justice.

§ 27. Les faits particuliers que nous allons raconter dans ce discours, montreront cela dans un instant.

§ 28. Il parlait peu, et le plus volontiers aimait à entendre les discours des vieillards.

§ 29. L'homme vraiment grand ne va pas au devant [3] de luttes sans importance ; mais là où les autres se sauvent et s'enfuient par lâcheté, là il descend dans l'arène pour se mesurer, car c'est là qu'on voit apparaître [4] la vertu des héros, comme dit le poète.

1 On ne sait pas bien à qui se rapporte le mot ὁ Ἐπιδαύριος ; on ne voit aucune raison pour l'attribuer à Isidore qui était d'Alexandrie, et cependant l'acte de probité raconté n'a guère de sens dans cette apologie, si on en fait un autre l'auteur. C'est son conseil qu'on loue, mais il est si facile de donner aux autres de bons conseils qui ne vous coûtent rien, qu'il n'y a guère lieu d'en faire un grand éloge.

2 ὁ δέ. Je rapporte ce pronom à Isidore.

3 προσίετο, n. marg. προσίεται.

4 διαείδεται n. marg., au lieu de διὰ εἶδέ τε. Hæschel ajoute au texte entre parenthèses (ἀρετή).

§ 30. Pour ceux qui raisonnent juste, ses critiques paraissaient toutes fondées ; mais au jugement ordinaire des hommes, il semblait souvent dépasser la mesure. Ceux à qui il adressait de fréquents reproches, s'en montraient supris, et leur esprit était mal disposé à son égard, parce qu'ils voyaient en lui un homme querelleur et grondeur : mais lui, qui portait en lui-même le vrai modèle de la véritable concorde, jugeait les autres sur cette mesure.

§ 31. Tout le monde est d'accord que les trois premiers et les plus grands éléments de la connaissance vraiment scientifique des choses[1], sont : l'amour du beau et du bien, qui en suit avec une vive ardeur toutes les traces, puis la faculté naturelle d'un esprit pénétrant et fin, qui peut rapidement s'étendre sur un grand nombre d'objets, toujours apte à saisir et à reconnaître les indices des opinions et à distinguer dans cette poursuite toutes[2] celles qui sont vraies de celles qui sont fausses ; enfin en troisième lieu, un amour du travail infatigable, qui ne laisse pas un mouvement de repos à l'esprit, jusqu'ici ce qu'il ait touché le but de sa poursuite, qui est la découverte de la vérité.

§ 32. Isidore[3], dit-il, appelait pénétration[4] et finesse d'esprit, non pas une imagination alerte et vive, ni une facilité naturelle à se former des opinions vraisemblables, ni même exclusivement, comme on serait disposé à le croire, une raison discursive, rapide dans ses raisonnements et capable d'engendrer la vérité — car ce ne sont pas là les vraies causes, ce sont des instruments qui sont au service de la cause pour la pensée pure ; — ces dons de l'intelligence (la sagacité et la

1 φιλοθεάμονος ἱστορίας.

2 ὅσα, la note marginale supprime τε des mss.

3 Photius (Cod. 181) nous rapporte que Damascius l'avait eu pour maître avec Ammonius, à Alexandrie — ce qui prouve qu'il avait réellement quitté Athènes — es Damascius (Photius Cod. 181) en reconnaissant lui être redevable de son propre talent dans la dialectique, disait que son maître, sous ce rapport, avait éclipsé tous set rivaux : ce qui ne s'accorde guère avec le renseignement que Suidas a puisé sans doute dans Damascius, qu'il s'était montré inférieur dans la pratique des exercices dialectiques.

4 ἀγχίνοιαν. Conf. Suid. v. ἀγχίνοος et Henr. Estienne, Thesaurus, v. ἐπιστρεφής

pénétration) sont une inspiration[1], un souffle divin, qui, sans effort, ouvre et purifie les yeux de l'âme, y répand les clartés de la lumière intellectuelle, qui lui permet de voir et de discerner le vrai et le faux. Notre philosophe l'appelait : εὐμοιρία, *un bonheur du sort*, et soutenait qu'on ne réussirait à rien sans ce bonheur du sort, comme il ne servirait de rien d'avoir de bons yeux, sans la lumière du ciel.

§ 33. La hauteur de l'intelligence, la faculté de mener ses pensées à leur fin, *n'étaient pas*, chez lui, tournées *vers*[2] les choses inférieures et basses, mais s'élançaient, à la plus faible occasion, vers les contemplations les plus sublimes. Il s'était complètement donné aux pures conceptions de Platon, mais non pas en se conformant aux interprétations qu'en donnent habituellement les autres philosophes, et après Platon, aux admirables doctrines d'Iamblique.

§ 34. (Il[3] dit) que nous voyons et entendons un assez grand nombre de philosophes qui estiment les uns qu'Iamblique est inaccessible, les autres que par la hardiesse et la pompe de son style, il se laisse emporter au-delà de la vérité des choses.

§ 35. Il ne s'était occupé que peu de la rhétorique, de la poésie, qui s'étendent sur des objets si multiples[4], mais il s'était plongé dans[5] la divine philosophie d'Aristote. Mais voyant que cette philosophie s'appuyait surtout sur les nécessités logiques des raisonnements plutôt que sur la raison proprement dite, qu'au point de vue de la méthode scientifique, elle avait sans doute une valeur considérable, mais qu'elle n'exprimait pas du tout ce qu'il y a de divin et d'intellectuel dans les choses, Isidore fit même d'elle peu de cas. Mais dès qu'il eut

1 κατακωχήν. N. marg. κατοχήν, une possession de l'esprit humain par l'esprit divin. Westerm. κατοκωχήν.

2 Au lieu de οὐ περὶ τὰ, la note marginale lit ὑπέρ avec le sens : *s'élevaient au-dessus de.*

3 Damascius.

4 πολυμαθίας ou -μαθείας. La pluralité est toujours un signe d'infériorité.

5 L'exagération propre aux Neoplatoniciens ne se contente pas du positif, *divin* ; ils emploient presque tous et presque toujours, même Proclus, le comparatif, τὴν θειοτέραν φιλοσοφίαν.

goûté aux théories de Platon, il ne daigna plus jeter les yeux plus loin, comme dit Pindare [1], mais il espéra avoir touché le but, s'il pouvait entrer dans le sanctuaire profond de la pensée de Platon, et c'est vers ce but [2] qu'il dirigea la course de ses études et de ses efforts.

§ 36. (Il dit) qu'il vénérait comme des Dieux, parmi les anciens philosophes, Pythagore et Platon ; qu'ils sont de ces âmes ailées, qui habitent dans le lieu supra-céleste, dans la plaine de la vérité, dans la prairie des espèces divines, et, parmi les modernes, Porphyre, Iamblique, Syrianus et Proclus ; (il dit) que les autres qui ont vécu dans l'intervalle qui est entre eux ont amassé des trésors immenses de science admirable. Ceux qui ont consacré leurs travaux et leurs peines à des questions mortelles et humaines, malgré leur vive intelligence, et ceux qui ont voulu être des hommes d'une vaste érudition n'ont pas beaucoup contribué à fonder la science haute et profonde : car des anciens, Aristote et Chrysippe qui avaient reçu de la nature un beau génie, mais qui ont été surtout passionnés pour l'érudition, tout laborieux qu'ils aient été, n'ont cependant pas monté au sommet de l'échelle. Parmi les modernes, Hiéroclès [3] et tous ceux qui lui ressemblent, à qui n'a rien manqué de ce que peuvent donner les efforts humains, n'ont pas, dit-il, possédé sur beaucoup de points les doctrines vraiment parfaites.

1 *Olymp.*, I. 183. τὸ δ'ἔσχατον κορυφοῦται βασιλεῦσι· μηκέτι πάπταινε πόρσιον. *Pyth.*, III. 39 : ὅστις, αἰσχύνων ἐπιχώρια, παπταίνει τὰ πόρσω.

Pyth., IV. 168. τάφε δ'αὐτίκα παπτήναις ἀρίγνωτον πέδιλον Δεξιτέρῳ μόνον ἀμφὶ ποδί.

2 La not. marg. propose πρὸς τοῦτο au lieu de πρὸς τούτῳ des mss.

3 Hiéroclès d'Alexandrie disciple de Plutarque d'Athènes auteur d'un grand ouvrage *sur la Providence*, dans le VIII[e] livre duquel il démontrait que « Plotin, Origène, Porphyre et Iamblique, tous ceux qui appartiennent à la génération sainte, τῆς ἱερᾶς... γενεᾶς, jusqu'à Plutarque, sont tous d'accord avec la philosophie pure de Platon. » Son Commentaire, très étendu et complet sur les Vers d'or de Pythagore, révèle une conception de la vie morale dont rien ne surpasse la pureté et la hauteur. Suidas, comme Damascius dont il reproduit peut-être le jugement, reconnaît que s'il avait une idée sublime de la vie, ce n'était pas un profond philosophe, ni un grand métaphysicien. τὴν δὲ γνῶσιν οὐκ ἀκριβῆ. (Conf. Chaignet. Hist. de la Psych. d. Grecs, t. V. p. 31). Il distingue, outre le Dieu un et unique, des Dieux du Ciel, des démons et les âmes des hommes. Les démons connaissent toujours Dieu, non pas ἀτρέπτως et ἀχωρίστως, mais διεξοδικῶς, non par une vue directe et invariable,

§ 37. Il dit qu'il méprisait la grande quantité de livres qui donne naissance à beaucoup de conjectures plutôt qu'à beaucoup de pensées. Ayant mis toute sa confiance dans un seul et unique maître, c'est sur lui seul qu'il voulait se modeler, en se bornant à mettre par écrit ses leçons.

§ 38. Il laissait voir clairement qu'il n'avait guère d'affection pour les idées qui dominaient de son temps ; il ne voulait pas adorer les statues des Dieux, mais avait recours immédiatement aux Dieux qui sont cachés dans le fond de notre âme, et non dans les profondeurs des sanctuaires mais dans le lieu mystérieux, quel qu'il soit, de l'absolue inconnaissance [1]. Mais comment s'élevait-il à eux? Par la puissance de l'amour, et d'un amour qui, lui aussi, était ineffable et mystérieux.

mais par une série liée de pensées et de renseignements successifs et par suite tantôt plus, tantôt moins, tandis que les âmes des hommes ne le connaissent pas tour ours ni par un acte d'intuition pure, ἐν αὐτῷ τῷ νῷ νοεῖν, mais divisément, par parties, passant d'un attribut ou d'un mode de son essence à un autre, successivement, μεμερισμένως. Il y a dans chacune de ces classes d'êtres, une grande quantité d'espèces, rangées selon l'ordre de préséance ou d'abaissement, καθ'ὑπεροχὴν καὶ ὑπόβασιν. Conf. Zeller, t. V. p. 683. Hiéroclès, philosophe d'Alexandrie, joignait à la constance de caractère et la grandeur d'âme, une intelligence prodigieusement facile : il excellait par la richesse de son vocabulaire, εὐγλωττία, et par le choix des expressions les plus belles, noms et verbes, frappait d'étonnement et d'admiration ses auditeurs. Il eut pour disciple Théosébius, (conf. plus loin, § 56 et 58), l'homme qui de tous ceux que *nous* avons connu, ἡμεῖς, avait le don le plus puissant de sonder les âmes humaines. Ce même Théosébius disait qu'un jour Hiéroclès dans une de ses leçons, avait comparé les discours de Socrate à des *cubes;* car de quelque côté qu'ils tombent, ils tombent toujours droits. La force d'âme, le caractère magnanime d'Hiéroclès, se montrèrent dans le malheur qui le frappa. Car étant venu à Byzance, il encourut la disgrâce des maîtres du jour, οἱ κρατοῦντες fut traduit devant un tribunal frappé à coups de verges, par les hommes préposés à cet office '. Comme le sang coulait en abondance de son corps, il en trempa le creux de sa main, et en arrosa le juge, en lui disant en même temps : Cyclope, tiens, bois le vin, puisque tu manges des chairs d'homme. Condamné à l'exil, il retourna à Alexandrie, où il reprit, comme d'habitude, ses cours de philosophie à ses auditeurs. On peut comprendre la haute et profonde intelligence d'Hiéroclès par les écrits pythagoriciens qu'il composa sur les Vers d'Or, et par d'autres livres nombreux sur la Providence, où l'homme montre la grandeur morale de son âme dans la direction de la vie, mais où se révèle une connaissance insuffisamment exacte des choses. » Rien qu'à ce trait, on reconnaît la main de Damascius qui ne peut s'empêcher de mêler partout la critique à la louange, et de relever les défauts au moins autant que les qualités des gens dont il parle.

1 παντελὴς ἀγνωσία ; au lieu de ὅτι, en marge on lit ὅ, τι. Voilà une religion bien épurée, et éloignée des superstitions de son époque, qui déshonorent même le noble esprit de Proclus.

τὰς ἐξ ἀνθρώπων πληγάς. Wolff veut lire ἐξανθρώπους, inhumanis plagis : ce qui est un bon sens.

Et quel autre amour peut-il y avoir qu'un amour inconnu? Mais quel est cet amour dont nous parlons, ceux-là seuls le savent qui l'ont éprouvé : il est impossible de l'exprimer en paroles, et il n'est pas beaucoup plus facile même de le concevoir par la pensée.

§ 39. On pourrait dire de lui, qu'il ne prononçait pas des discours, mais exposait la substance même des choses.

§ 40. Il était très ingénieux pour résoudre les difficultés qu'il proposait aux autres et celles que les autres lui proposaient, mais sans étouffer la vérité sous un amas d'opinions recueillies des autres par une vaste érudition, et sans fermer par là la bouche de ceux qui lui faisaient des objections, mais par la force de sa noble nature, qui le rapprochait des dieux, par son désir violent de s'inspirer[1], de s'enivrer de la connaissance divine, il ressemblait à un prophète qui annonce la vérité qu'il a découverte.

§ 41. Il avait une grande perspicacité pour saisir les défauts et les vices de langage des orateurs.

§ 42. Marinus[2] successeur de Proclus et qui enseigna à Isidore et à d'autres, les doctrines d'Aristote, ayant écrit un commentaire très volumineux sur le *Philèbe* de Platon, celui-ci invita Isidore à prendre connaissance du commentaire et à juger s'il convenait de le publier. Isidore l'ayant lu, ne voulut pas cacher ce qu'il en pensait, mais sans laisser échapper un mot discourtois, se borna à dire que le commentaire du maître[3], lui paraissait suffisant.

1 περὶ τὸ; en marge : alias περὶ τοῦ.

2 V. sur Marinus, le commentaire de Proclus sur le Parménide, *trad. franc.*, t. I, p. 3, n. 1 et p. 43, n. 2, Errata du 1er volume où j'ai rectifié l'erreur que j'avais commise en attribuant à Proclus un acte qui eût été de sa part quelque peu discourtois, mais qui est tout à l'honneur d'Isidore, dont il montre la sincérité et la franchise courageuse. Conf. Phot., Cod. 181. Art. sur la vie d'Isidore le philosophe de Damascius de Damas. Suidas nous apprend que Marinus avait écrit la vie de Proclus son maître, sous deux formes, l'une en prose, καταλογάδην, l'autre en vers, et traité quelques autres questions philosophiques.

3 de Proclus.

Marinus comprit et jeta son livre au feu [1].

§ 43. Il avait ceci de particulier qui le distinguait des [2] autres philosophes : il ne voulait contraindre ni lui-même ni ses auditeurs par la seule force des syllogismes à reconnaître une vérité qu'ils n'avaient pas vue, les obliger par la logique à prendre une seule route, comme on mène des aveugles dans le droit chemin [3], mais il s'efforçait toujours d'employer la persuasion, de donner pour ainsi dire des yeux à leur esprit, ou plutôt de purifier ceux qui étaient en lui.

§ 44. Il remplit la mission dont il avait été chargé, d'écrire le plus brièvement [4] possible l'histoire des actions faites par les Empereurs. J'en parlerai dans la suite de cet écrit.

§ 45. Ce que je sais et que j'omets de dire, c'est parce que j'aurais préféré ne pas avoir appris [5].

§ 46. Leontius, croyant prendre la meilleure détermination, revint dans son pays, où il se livra à une liberté de langage coupable et funeste : il ne s'enrichit pas ; il ne se sauva pas, comme il l'avait espéré ; mais ayant renoncé à la piété due

1 Suid. : « Quelque temps auparavant il lui avait fait connaître par lettre son opinion sur les hypothèses du Parménide et les Commentaires qu'en avait donnés Proclus : il réunit ses arguments et les lui envoya : il y exposait que lui, Marinus, était convaincu que le dialogue (de Platon) n'avait pas pour objet les Dieux, mais les Idées. Puis ensuite, il mit par écrit des Commentaires où il interprétait dans ce sens les hypothèses dialectiques du Parménide. Isidore répondit à cette lettre, en exposant par mille arguments que la plus véritable interprétation du Dialogue était celle qui était la plus *divine* (c'est-à-dire celle qui considérait qu'il avait pour sujet : les Dieux). De sorte que s'il n'avait pas auparavant déjà laissé paraître son livre, il l'aurait sans doute détruit. Peut-être aussi une vision dans un songe l'a empêché de le faire. Car Proclus avait déclaré qu'il avait un jour vu en rêve qu'il y aurait de Marinus aussi des Commentaires sur le Parménide.

2 παρὰ Schott., alias περί.

3 οἷον τυφλοῦ τινὸς ὁρθὴν ἀγομένου πορείαν. Schott. lit ἀγομένους et Westermann τυφλοὺς — ἀγομένους.

4 Ou rapidement, πρὸς τάχος. Cet ouvrage a complètement disparu. Il est clair que Damascius en a eu connaissance, et qu'il a dû l'utiliser pour sa propre histoire *philosophique*. De là les renseignements qu'il nous donne sur tant de personnages *politiques*, et il n'est pas sans intérêt de remarquer quel rôle important dans les affaires politiques, administratives ou judiciaires jouaient, même à ce moment, les philosophes et les rhéteurs : on ne trouvait guère à recruter que parmi eux, un personnel intelligent et capable.

5 A quoi se rapportent ces réticences?

aux Dieux, il perdit son âme [1], de la façon la plus misérable.

§ 47. Et il eut ainsi à supporter toutes sortes de malheurs pendant toute sa vie [2].

§ 48. Il n'y avait personne d'une âme si farouche et si barbare qui ne se laissât persuader et charmer par les paroles qui découlaient de cette bouche sainte : tant était puissante la force de persuasion qui résidait sur les lèvres de notre personnage : ce n'était pas une chose humaine, mais divine.

§ 49. La nature lui avait donné un corps admirable, grand et de haute stature, la beauté unie à la bonté [3] se voyaient en sa personne, et quand il fut parvenu à cette période de l'âge où l'on atteint la pleine raison, il se montrait affable, agréable, ouvert et serviable pour ceux qui avaient affaire à lui.

§ 50. Son régime alimentaire était de tempérance, sans raffinement ; la pauvreté ne l'obligeait pas à une nourriture qui pouvait nuire à sa santé et la richesse ne l'entraînait pas à un excès de délicatesse : il tenait le milieu entre ces deux extrêmes, un milieu d'harmonie, dont le ton avait été vraiment accordé par la fortune selon le mode dorien [4].

§ 51. Seul des hommes dont nous avons entendu parler, il réalisait et mettait en action le vieux proverbe : se plaire non

1 τὴν ψυχὴν διαφθαρείς, veut peut-être dire qu'il perdit la vie, ce que semble annoncer le mot précédent, οὐ σωθείς.

2 On ne sait ce qu'était ce Leontius : Suidas connaît quatre personnages de ce nom, tous Chrétiens et même Ariens. Aucun des traits qu'il raconte d'eux ne se rapporte aux faits cités par Damascius. Au mot ἀτεράμνων, après avoir donné les différents sens du mot et cité à l'appui Ælien, Suidas reproduit textuellement ce paragraphe 48 de Damascius, en le faisant précéder de cette phrase, qui se rapporte évidemment à Leontius, quoiqu'il ne soit pas nommé : « Celui-ci, qui était d'un caractère inflexible, refusa le présent qui lui était offert. »

3 καλὸς δὲ καὶ ἀγαθὸς, la n. marg. lit ἀγαθὸς τὴν εἰς ὄψιν.

4. Conf. Suid. v. Δώριον : « Quoddam alimentum moderatum sortitus est (évidemment Leontius, bien qu'il ne soit pas nommé) et deliciarum expers, nec maleficum propter paupertatem, nec ignavum, βλακεύουσαν, propter divitias, sed medium et Dorico fortunæ modo vere concinnatum. » Ce sont les termes mêmes de Damascius : τὸν Δώριον τρόπον τῆς τυχῆς ...ἡρμοσμένην. S'il ne faut pas lire ψυχῆς le sens de cette phrase alambiquée sera que la fortune l'avait placé entre les extrêmes de la pauvreté et de l'opulence.

avec les personnes de son âge [1], mais avec les vieillards et les entretiens des vieillards.

§ 52. (Il nous apprend) que les Alexandrins appelaient φυλακεῖα [2] les linges à l'usage des femmes pendant leurs pertes mensuelles.

§ 53. Que le mariage n'était pas légitime si le prêtre de la déesse, de sa main propre, ne l'avait pas comme scellé par les symboles du mariage [3].

§ 54. Qu'Hiéroclès [4], dans son Ecole d'Alexandrie, déployait dans ses leçons une grande sublimité de pensée, et une haute éloquence, joignait à la dignité et à la noblesse, une si grande abondance d'idées, qui allait jusqu'à l'excès, qu'il se distinguait particulièrement par la beauté du style, par la facilité à trouver les plus beaux d'entre les noms et les verbes [5], qui excitaient partout l'étonnement et l'admiration de ses auditeurs, et faisaient de lui un émule de la grâce d'expression et

1 Conf. Arist., *Rhet.*, 1. I. Ch. de volupt. ἥλιξ ἥλικα τέρπει. Damascius revient à Isidore.

2 Conf. Suid., v. φυλακεῖα. Suidas écrit φυλάκια et répète la définition de Damascius. Æm. Portus ajoute dans sa traduction : « Quæ servantur ad fidem faciendam quanta sit mulierum pollutio. » J'y vois tout simplement un procédé de toilette féminine, et une précaution de décence pour ne pas laisser apparaître de traces de cette infirmité. Mais Suidas ajoute que Polybe s'est servi du mot dans la phrase : ὁ δὲ κατέσχεν ἀμφότερα τὰ κατεσκευασμένα φυλάκια, πεντήκοντα πόδας διεστῶτα ἀλλήλων. C'était donc aussi des ouvrages de fortification militaire.

3 De la nécessité de la consécration religieuse du mariage. Au lieu de ὁ ἱερεὺς Schott. al. ἱερὸς.

4 Il y a plusieurs Hiéroclès dont Ionsius ne distingue que deux (l. III, c. 18). L'un, qui vivait sous Adrien (117 ap. J.-Ch. — 138) ou sous Antonin le pieux, son successeur (138-161) a enseigné à Athènes d'après Aul. Gell. *N. Attic.*, IX. 5, 8) ; — un second qui appartient peut-être au Ve siècle apr. J.-Ch., auteur d'un ouvrage intitulé *Hippiatrica*, et professeur de droit ; un troisième, qui vivait vers l'an 300, gouverneur de Bithynie sous Dioclétien (successeur de Numérien en 284 et abdique en 305, auteur de la 10e persécution contre les Chrétiens). Cet Hiéroclès, connu par un écrit contre les Chrétiens, intitulé λόγοι φιλαληθεῖς où il comparait la vie et les miracles d'Apollonius avec ceux du Christ, et réfuté par Eusèbe, paraît avoir appartenu à l'Ecole d'Alexandrie (Conf. Baur, Hist. de l'Eglise I. 425, en allem.). — Enfin le quatrième, celui que mentionne ici Damascius, auteur d'un commentaire que nous possédons encore sur les Vers d'Or (édité par Müllach, *Fragm. Phil. Gr.*), des Fragments étendus du περὶ προνοίας (Photius Cod. 214, 252, d'un fragment de mémoire : τίνα τρόπον θεοῖς χρηστέον (Stob. Ecl. 11, 420) et de six ou sept mémoires sur des sujets de morale (Stob., *Florileg.* passim). (V. plus haut § 36).

5 Le nom et le verbe sont la vraie substance du discours, le nerf et le sang du style.

de l'abondance des pensées de Platon. Un jour qu'il expliquait à ses disciples le Gorgias de Platon, un des auditeurs, Théosébius, mit par écrit sa leçon. Mais Hiéroclès étant revenu quelque temps après, ce qui est très naturel, à Gorgias, ce même disciple écrivit encore ce nouveau commentaire, et comparant les deux, le premier et le dernier, il trouva qu'ils ne contenaient pour ainsi dire rien d'identique, et que chacun, cependant, ce qui est bien extraordinaire à entendre dire, se tenait aussi près que possible de l'intention et du but de Platon. Ce qui montre à quelle profondeur allait l'Océan des pensées de notre personnage.

§ 55. Il [1] épousa une femme pour qu'elle lui donnât des enfants.

§ 56. Comme le démon de cette femme [2] ne se laissait pas persuader par des paroles de douceur, de sortir d'elle, Théosébius [3], par des serments, le contraignit de le faire, quoiqu'il ne connût pas l'art magique, et qu'il ne pratiquât aucune des opérations théurgiques. Mais il adjura, avec serment, les rayons du soleil et le Dieu des Hébreux [4]. Le démon fut expulsé, en lui disant à grands cris d'adorer les Dieux, mais de le vénérer aussi lui-même.

§ 57. Il mettait donc en mouvement tous les cordages [5] mais il employait aussi dans toutes ses actions et tous ses discours, la persuasion, l'exhortation, car il était dans son caractère de ne laisser, sans la terminer, aucune entreprise commencée.

§ 58. Les doctrines exposées par Théosébius étaient en

1 Il s'agit de Théosébius auquel on passe brusquement.

2 Qui ne lui permettait pas d'en avoir.

3 Suidas n'a pas de notice propre sur ce personnage, mais il en parle avec quelque détail dans sa notice sur Hiéroclès (§ 36 not.) qui était son maître.

4 Schott met en note : « Christum intelligit. Judæi enim et Hebræi initio sunt appellati Christiani. »

5 La version latine lit : κάλων de κάλως et traduit : omnem igitur rudentem movebat : il déployait toutes les voiles de son vaisseau. — Ce qui ne se lie guère naturellement avec ce qui suit où l'on trouve πάντα ἔπραττε παρακαλῶν... On pourrait lire : καλῶν, en faisant appel.

grande partie empruntées aux leçons d'Epictète ; mais il était lui-même l'auteur de beaucoup de maximes inspirées par la muse de la morale.

§ 59. Théosébius qui était le plus tempérant des hommes avait consenti à avoir commerce avec sa femme pour avoir des enfants ; mais comme elle n'en avait pas, Théosébius se procura l'anneau de la tempérance et dit à sa femme : « Femme, je t'ai donné autrefois un anneau pour sceller l'union d'une vie commune, destinée à nous donner des enfants ; aujourd'hui je te donne celui-ci : l'anneau de la tempérance, pour t'aider à garder toujours la tempérance, si tu peux et si tu veux vivre avec moi en gardant une pureté parfaite. Sinon, il t'est permis de contracter mariage avec un autre, à qui je te donnerai avec bonne grâce et dans des sentiments de parfaite douceur, quoique je t'aime et que tu m'aimes. » La femme accepta de tout cœur [1].

§ 60. Ammonianus pratiquait avec passion l'art qui consiste a expliquer les poètes, et à établir les règles exactes de la langue grecque [2]. C'est cet Ammonianus qui, par hasard, acheta un âne [3], qui, dit-on, en entendant ses leçons sur les poètes, oubliait souvent de paître, quoiqu'on le forçât à dessein d'être tourmenté par la faim, tant cet âne semblait épris d'ardeur pour la connaissance des poètes.

§ 61. Il dit qu'Isidore ne s'intéressait que modérément à la

1 On voit que Théosébius comme Hiéroclès son maître, se donna surtout à l'enseignement des idées morales : ἐτεχνᾶτο τὰ... τῆς ἠθικῆς διανοήματα Μούσης.

2 C'est-à-dire qu'il était un critique et un grammairien.

3 Scholt lit : Ἀμμώνιος et ajoute : Ammonius et ejus asinus. Tales inducuntur asini etiam aurei a Luciano et Apuleio. Mais Suidas à la fin de sa notice semble confirmer la leçon Ammonianus ; car il dit : « Ammonianus, grammairien, illustre par sa parenté avec Syrianus, et en même temps par la ressemblance naturelle de leurs mœurs et de leur personne physique, et pour parler comme Homère

εἶδός τε μέγεθός τε φυήν τ' ἄγχιστα ἐῴκει,

car tous deux étaient beaux de leur personne, grands, et sous le rapport de la santé et de la force, ils n'étaient pas moins remarquables, que sous les autres rapports physiques, aussi bien dans l'ensemble que dans les parties. Leur âme était encore plus forte dans sa tendance à la perfection et à l'égalité d'humeur, ὁμοιότροπον (?). Mais l'un, Syrianus, était plus religieux et vraiment philosophe. L'autre préférait l'art de commenter et expliquer les poètes, et d'établir la correction et la pureté de la langue grecque, διορθώσει τῆς Ἑλληνικῆς λέξεως καθειμένην τέχνην. *C'est à lui qu'il arriva de posséder un âne qui goûtait les leçons de la science.* »

poésie, qu'il ne s'en occupait pas beaucoup, parce qu'elle ne va pas jusqu'à l'âme, et s'arrête aux images et aux formes du langage, que de plus elle contredit les notions sur lesquelles tout le monde est d'accord ; c'est pourquoi il était assez faible[1] sur ce sujet. Voilà pourquoi, dans tous les hymnes qu'il a composés, on trouvera la hauteur des pensées et une force de persuasion communicative, tandis qu'il n'y a guère d'art dans ses œuvres en vers épiques.

§ 62. Théon[2] n'avait pas un esprit très fin ni très pénétrant ;

1 ἐνδεέστερος, ou n'aimait pas à s'étendre.

2 Le Théon dont parle ici Damascius est celui que Suidas, assurément d'après Damascius, désigne comme il suit, et que Scholt a confondu à tort avec l'auteur des Progymnasmata (« Exstant et Theomis *Progymnasmata*, et in extremo Declamationes, quæ fere Libanii sunt) ; Suidas : « Théon, Sophiste, auteur de discours oratoires ; descendait en remontant très haut de la pieuse ἱερᾶς Marcella (Est-cela femme de Porphyre ou la mère de Proclus, v. § 132 not.) ; mais si on regarde son origine plus terrestre, il avait pour père Ecdicius, le professeur. Il écrivit aussi une méthode de rhétorique. Ce *Théon n'était pas doué d'un esprit très pénetrant ni très vif ; mais il avait la passion du savoir et aimait le travail jusqu'à l'excès. Aussi il devint en très peu de temps extrêmement savant, et possédait presque tous les auteurs anciens et presque tous les modernes.* » Il est évident que Suidas ne fait ici que reproduire, comme Photius, mais avec un peu plus de développement, un passage de Damascius. Mais je suis persuadé que celui ci, qui passait en revue dans son ouvrage tous les hommes de quelque célébrité intellectuelle, n'avait pas oublié d'autres personnages du même nom, omis par Photius et sur lesquels Suidas nous a laissé des notices extraites sans doute de l'*Histoire philosophique*. Comment Damascius, dont Photius, par des raisons que son fanatisme religieux explique, abrège certainement la notice sur *Hypatie*, comment, dis-je, Damascius aurait-il passé sous silence le Théon du Muséum, le grand géomètre Théon père de cette infortunée jeune femme, et beau-père d'Isidore, son maître, s'il est vrai qu'Isidore en ait été l'époux ?

Je donne donc ici les notices de Suidas sur tous ces savants, qui sont, j'en suis certain, extraites de l'ouvrage de Damascius ; et d'abord :

« Théon du Muséum, Egyptien, philosophe contemporain de Pappus, également philosophe, qui lui aussi était d'Alexandrie : tous les deux ont vécu sous Théodose l'Ancien (379-395). Il a écrit des ouvrages de mathématique, d'arithmétique ; — sur les signes (du Zodiaque ?) — sur l'inspection des oiseaux ; — sur le langage des corbeaux ; — sur le lever de la constellation du chien ; — sur la crue du Nil ; — sur le canon vulgaire de Ptolémée ; — sur le petit astrolabe ». Il avait fondé une Ecole, οἱ Θεώνιοι, mentionnée par Suidas.

— Théon, d'Alexandrie, Sophiste, qui s'était donné le nom d'Ælius ; il a écrit une méthode de προγυμνάσματα ; — des commentaires sur Xénophon, Isocrate, Démosthène ; — des thèses oratoires ; — des recherches sur la composition du discours (ou de la phrase, une syntaxe) et beaucoup d'autres ouvrages.

— Théon, d'Alexandrie, philosophe stoïcien, a vécu sous Auguste, postérieurement à Arius (Didyme, stoïcien, familier d'Auguste, auteur du livre περὶ αἱρέσεων). Il a écrit un commentaire sur l'Introduction physiologique d'Apollodore, et trois livres sur l'art de la Rhétorique.

— Théon de Smyrne, auteur d'un ouvrage intitulé : τὰ κατὰ τὸ μαθηματικὸν χρήσιμα εἰς τὴν τοῦ Πλάτωνος ἀνάγνωσιν (Proclus, *in Tim.*, 26. a. le désigne

mais il aimait la science et était laborieux entre tous. C'est pourquoi il avait une très grande connaissance pratique des poètes et des orateurs. Il avait une excellente mémoire, et semblait avoir atteint le plus haut degré dans ces deux arts; mais il était incapable d'écrire en vers ni en prose, quoiqu'il eût la passion de le faire.

§ 63. Il a raconté que dans la bataille livrée par les Romains, sous les murs de Rome, contre les Scythes, conduits par Attila, sous le règne de Valentinien qui avait succédé à Rome à Honorius [1], un si grand massacre eut lieu dans les deux armées, qu'aucun de ceux qui, dans chacun des partis, avait été engagé dans le combat, ne fut sauvé excepté les chefs et quelques soldats de leur garde personnelle [2]. Il se passa alors un prodige incroyable. Car on dit qu'après que les combattants furent tombés, morts de leur corps, leurs âmes se relevèrent pour combattre encore pendant trois jours et trois nuits entières, aussi ardents que les vivants à la lutte soit de leurs bras, soit de leur courage. On vit ainsi les ombres des morts se jetant les unes contre les autres, et se portant des coups de leurs armes avec un fracas terrible.

comme Platonicien) et de traités d'astronomie : il vivait sous Antonin le Pieux (138-161).

— Théon d'Antioche, philosophe stoïcien, originaire de Daphné (faubourg d'Antioche); il a écrit une Apologie de Socrate.

— Théon, qui prit le surnom de Valérius, Sophiste ; un mémoire sur Andocide.

— Theon, fils de Gymnasius, le Sophiste, de Sidon. Sophiste lui-même, a enseigné dans sa patrie. Il a vécu sous l'empereur Constantin (312-337), fut secrétaire des Consuls, ἀπὸ ὑπάτων, et préfet (hyparque).

1 Attila marcha en 452 sur Rome, où Valentinien III avait succédé à Honorius en 423. L'histoire ne mentionne pas cette bataille, dont les détails sont fabuleux. Au contraire, cédant à l'éloquence du pape Léon et aussi aux présents de Valentinien, Attila consentit à abandonner l'Italie, et la mort délivra bientôt (453) l'empire de ce redoutable ennemi qui s'était retiré en Pannonie. Il semble que Damascius a fait une confusion avec Alaric, roi des Wisigoths qui s'empara de Rome en 410, ou avec Genséric, roi des Vandales, qui la pilla en 453. Michelet, Hist. de France, t. I. p. 186 semble avoir commis la même erreur. Racontant l'invasion de la France par Attila en 451 et les désastres qui l'accompagnèrent, il ajoute : « La multitude des légendes qui se rapportent à cette époque peut faire juger de l'impression que ce terrible événement laissa dans la mémoire des peuples », et il met en note : « L'invasion d'Attila en Italie n'y avait pas laissé une impression moins profonde. Dans une bataille qu'il livra aux Romains, aux portes mêmes de Rome, tout, disait-on, avait péri des deux côtés : « Mais les âmes des morts se relevèrent et combattirent avec une infatigable fureur, trois jours et trois nuits »; et il cite notre passage de Damascius.

2 Il est singulier que le sens de la réalité historique manque si complètement à des esprits qui d'ailleurs possèdent une vraie et profonde intelligence.

Il ajoute [1] que depuis les temps anciens et jusques à nos jours ont apparu de semblables fantômes des guerres, sauf que, s'ils ne cédaient en rien dans tout le reste des actes que les hommes vivants accomplissent dans les batailles, ces fantômes n'émettaient pas le plus petit bruit. Un de ces fantômes apparut, dit-il, dans la plaine qui entoure Sogdas [2] qui était autrefois un marais [3] : le pectre se montra un peu après l'aube, quand la lumière éclairait déjà la terre ; un deuxième à Courba [4], localité de Carie : car dans cet endroit, on voit non tous les jours, mais quelquefois, à de courts intervalles qui ne sont pas fixes [5], à l'aurore, jusqu'au moment du complet lever du soleil, apparaître circulant dans l'air des espèces de fantômes qui ont la forme d'ombres et qui combattent les uns contre les autres. De notre temps même beaucoup ont rapporté, et des gens qui ne sont pas capables de mentir, qu'en Sicile, dans la plaine qu'on appelle des Quatre-Tours [6], et dans d'autres parties et en assez grand nombre de cette île, on voit des fantômes de cavaliers ennemis qui chargent les uns sur les autres [7], et cela surtout pendant la saison d'été et en plein midi.

§ 64. Il dit que le cheval de Sévère (c'était un Romain, à qui Anthémius [8] avait fait espérer que Rome tombée serait

1 Le texte de Hœschell donne φασί, en marge on lit φησί.

2 περὶ Σόγδαν Wester. Les manuscrits Σούδαν ; en marge : alias : Soëdam, alias Σόγδαν.

3 S'agit-il d'une localité de la *Sogdiane* ou d'une ville située sur le Sogd, rivière du Turkestan, qui passe à Samarkand et à Boukhara, et qui s'appelle aujourd'hui Zer-Afchan, Polytimetus chez les Géographes grecs ?

4 Text. κούδοις. Hœschell Κούρβεις.

5 οὐ διωρισμένας. Hœsch. οὐδὲν ὡρισμένας.

6 Τετραπύργιον.

7 Cela rappelle le tableau de Raffet de la Grande Revue que passe l'ombre de Napoléon aux Champs-Elysées.

8 Il y a eu un Anthémius, qui fut le grand-père d'Anthémius Procopius, empereur d'Occident de 467 à 472, et avait été ministre d'Arcadius empereur d'Orient de 395 à l'âge de 18 ans, mort en 408. Le règne d'Alexandre Sévère va de 222 à 235. Il est donc impossible que ces deux personnages aient été contemporains. Si ce n'est pas un anachronisme de Damascius, il s'agit d'un autre Sévère, peut-être du philosophe néoplatonicien mentionné par Proclus *in Tim.* 63 a. 70 a. et par Eusèbe (*Præp. Ev.*, XIII, 17) qui nous a conservé un fragment de son traité sur l'âme. Il vivait sous l'empereur Anthémius Procopius. Il se pourrait qu'en le nommant consul, Anthémius l'eût chargé de réparer les affaires de Rome alors tombée en ruines. Suidas, toujours d'après Damascius, dit : « Sévère, Africain d'Arabie, sophiste romain, vient d'Arabie en Syrie ; de là en Palestine ; de là dans la Haute Egypte qu'il visite tout entière

un jour relevée par lui, et qui, après l'avoir quittée revint à Rome, et obtint l'honneur du consulat,) il dit donc que le cheval de ce personnage qui le montait fréquemment, quand on l'étrillait, lançait de son corps un grand nombre d'étincelles très brillantes, jusqu'à ce que le prodige de son élévation au consulat à Rome, se fût réalisé. On dit encore que l'âne de Tibère, à ce que rapporte Plutarque de Chéronée, présagea, par le même phénomène, l'empire à son maître

sauf quelques parties, en remontant le Nil jusqu'aux confins de l'Ethiopie, où la peste l'oblige de s'arrêter. C'était un homme passionné pour la recherche et l'étude, curieux des choses tout à fait cachées, τὰ πάνυ κεκρυμμένα, et qui ne voulait rien laisser de ce qui concerne les choses humaines et les choses divines, sans l'avoir examiné et scruté à fond. C'est par là qu'il réussit à soustraire dans tous les temples tous les livres qu'il put trouver et qui contenaient quelque chose de secret; mais il les renferma dans un monument à Alexandrie, où il voulut être déposé lui-même, afin que personne ne vît ni son corps ni ce qui était contenu dans ces livres. Ce Sévère était Libyen de naissance ; il montra une grande activité dans son administration (sans doute pendant son consulat à Rome); il était d'un caractère sévère et dur, accoutumé à une vie rude et pénible, supportant facilement les fatigues, d'une intelligence facile et vive, prompt à exécuter les desseins qu'il avait conçus. Etant entré dans le palais, il accusa devant le Sénat les partisans d'Albinus [1]. Il produisit leurs lettres, apporta les preuves de leur complicité et fit mettre à mort tous les personnages qui jouaient alors le plus grand rôle dans le Sénat, et ceux qui se distinguaient par leurs richesses et leur noblesse.

Il aimait passionnément l'argent et sa passion pour la richesse dépassait encore sa vaillance. Ce Sévère vivait sous l'empereur Anthémius [2].

Arrivé à Alexandrie, il vécut éloigné des affaires et se donna à la vie philosophique, au milieu de la riche bibliothèque qu'il avait formée... Il était, plus que personne, capable d'attirer à soi les nombreuses visites de tous les gens qui se distinguaient par leur culture et leurs lumières ; car il était fort aimable. » La notice de Suidas se termine par ce mot : Lacune, λείπει. Dans sa notice Suidas attribue ce voyage de découverte en remontant le Nil à la recherche de ses sources à un *Sophiste Romain*. Mais toute sa notice empruntée et copiée littéralement de Dion Cassius, *Hist. Rom.*, LXXV. 13, prouve qu'il s'agit de l'empereur Luc. Septimius Sévère (202 après J.-Ch). Saumaise (dans ses notes sur Æl. Spartien, p. 189) en prend texte pour accuser Suidas d'une ignorance stupide. Mais on peut croire avec Bernhardy, que devant les mots : « ce (οὗτος) Sévère était Libyen de naissance », se trouvaient les mots Σεβῆρος ὁ Σοφιστὴς Ρωμαῖος , qu'un copiste inintelligent a supprimés pour les transporter ailleurs, séparant ainsi ce qui se liait dans le récit, et rattachant ensemble des détails qui ne se suivaient pas.

1 Il semble que Damascius fasse ici quelque confusion, ou plutôt que Suidas réunisse sur un même personnage, les renseignements de Damascius, qui semblent bien ici s'appliquer à l'empereur Septime Sévère. Ce Clodius Albinus avait été proclamé empereur en 193, à la mort de Commode, par les légions de la Grande-Bretagne : compétiteur de Septime, il fut vaincu à Lyon en 197 et 22 sénateurs de Rome, ses partisans, furent mis à mort et 41 familles proscrites. Tous ces renseignements historiques, Damascius les empruntait sans doute à l'histoire du gouvernement des Empereurs qu'Isidore avait été chargé officiellement d'écrire, et qui certainement avait été connue de son disciple.

2 Nous voilà revenus à un autre Sévère; qui peut-il être? Anthémius, empereur de 467 à 472, avait eu pour prédecesseur un Sévère III et eut pour successeur Olybrius, tous trois nommés par ordre de Ricimer, le roi des Suèves.

alors qu'il était encore un tout jeune homme et qu'il étudiait à Rhodes la Rhétorique [1]. Et même il rapporte que Baliméris[2], un des compagnons d'Attila, lançait aussi des étincelles de son propre corps. Ce Baliméris fut le père de Theuderic, qui aujourd'hui possède l'empire le plus grand de toute l'Italie. Notre écrivain en parlant de lui-même dit: « Moi-même, quand je m'habille et me déshabille, il m'arrive quoique rarement, mais enfin il m'arrive que de nombreuses étincelles s'échappent de mon corps, parfois même en pétillant avec bruit, et parfois aussi que de vraies flammes éclairent mon vêtement, cependant sans le brûler » et il ajoute qu'il ne sait pas se rendre compte de ce prodige et de sa signification. Il dit ensuite avoir vu un homme qui faisait sortir à volonté de sa tête, en la frottant avec une étoffe rude, des étincelles et allumait même de la flamme.

§ 65. A cheval, il [3] donnait à sa monture l'allure la plus rapide qu'il pouvait : mais cependant il se laissait dépasser par d'autres.

§ 66. Ayant mal réussi dans l'administration publique, il se tourna vers une vie tranquille et oisive, par horreur des ennuis qu'il avait éprouvés dans la vie publique.

§ 67. Des Brachmanes qui s'étaient rendus à Alexandrie

1 Schott : Plutarchus quem Tiberii imperatoris vitam sed quæ intercidit, conscripsisse refert in catalogo Lampridius.

2 Sans doute Wladimir, ou Walamir. Damascius commet ici une erreur. Théodoric était le fils de Théodemir, frère de Walamir. La guerre de Théodoric contre Odoacre, commencée en 489 ne finit qu'en 493 par la soumission de Rome et de presque toute l'Italie. Suidas v. « Theoderic, roi des Goths et de la partie de l'Italie qui lui fut soumise, déploya dans son règne toutes les qualités qui sont l'apanage d'un roi, que la nature a destiné à être roi. Il s'appliqua avec le plus grand zèle à la justice, maintint les lois et en fortifia l'autorité, et assura la sécurité de son pays contre les barbares qui l'avoisinaient. Il possedait au plus haut degré possible l'intelligence politique et le courage. Il ne commit lui-même aucune injustice envers ses sujets, et ne laissa en commettre à aucun autre. Il était tyran de nom; en fait, c'était un vrai roi, il ne fut inférieur à aucun de ceux qui, dès le principe, se sont illustrés dans cette haute dignité. Il a été l'objet de l'amour universel et mérité, aussi bien des Goths que des Italiens. » Ces renseignements ont une saveur particulière, si l'on réfléchit qu'ils ont été pris par Damascius dans l'Histoire de la vie des Empereurs, composée par Isidore sur des documents officiels.

3 Il s'agit sans doute toujours de Sévère.

vinrent rendre visite à Sévère, qui les reçut dans son domicile particulier et leur fit tous les honneurs possibles.

Ceux-ci restèrent en place dans cette maison particulière, très graves dans leur attitude, ne désirant voir ni les bains publics, ni aucune autre chose qui, dans la ville, méritait d'être vue, et se détournant de tous les intérêts extérieurs [1]. Ils se nourrissaient des fruits du palmier et de riz, et n'usaient pour boisson que de l'eau. Ceux-ci ne faisaient pas partie de la catégorie des Brachmanes qui passent leur vie dans les montagnes, ni des Indiens qui résident dans les villes ; mais ils étaient pour ainsi dire amphibies, servant d'intermédiaires aux Brachmanes dans leurs rapports avec les villes, et aux habitants des villes [2] dans leurs rapports avec les Brachmanes. Ceux-ci répétaient au sujet des Brachmanes des montagnes, tout ce que les historiens racontent ordinairement d'eux, qu'ils font, par leurs prières, venir la pluie et la sécheresse, qu'ils écartent les famines et les pertes, et détournent, parmi les autres malheurs, tous ceux qui ne sont pas infligés par une fatalité inflexible. Ils disaient en outre qu'ils connaissaient chez eux des hommes qui n'avaient qu'un pied, des serpents énormes de grandeur, et à sept têtes et beaucoup d'autres choses qui tenaient vraiment du prodige.

§ 68. (Il nous dit) que Sevère prétendait avoir vu une plante appelée Gorgoniase [3], dont la racine était absolument semblable à une jeune fille, qui aurait la tête, en guise de cheveux bouclés, couverte de serpents.

§ 69. Que l'art de la divination par les nuages, dont les anciens n'ont jamais entendu même parler, avait été découvert par une femme nommée *Anthousa*, à l'époque de Léon

1 πᾶν τὸ θυραῖον. Hœsch. πᾶν τὸ θεωρεῖν.

2 ταῖς πόλεσιν αὐτῶν. Hœsch. ἀυτάς.

3 Genre de la famille des Gorgonidés qui sont des Polypiers. Le type du genre Gorgonia verrucosa habite la Méditerranée. Le Polypier est en forme d'arbuscule très rameux, mais dont l'axe de substance cornée, flexible, élastique se divise parfois en branches légères ou s'épanouit en éventail.

empereur des Romains [1]. Cette femme venait d'Æges en Cilicie, mais elle faisait remonter son origine aux Orestiades, qui s'étaient établis en Cappadoce sur les Monts Comanus [2], et rapportait sa famille à Pélops. Inquiète sur le sort de son mari [3] à qui on avait donné un commandement dans l'armée et qui avait été envoyé avec d'autres pour la guerre de Sicile, elle fit des prières pour connaître d'avance par un songe ce qui lui arriverait, et adressa cette prière au soleil à l'heure où il se lève. En songe, son père se tenant auprès d'elle, lui ordonna de l'adresser au soleil à l'heure où il se couche. Pendant qu'elle faisait cette prière un nuage représentant une certaine figure [4] s'assembla autour du soleil, puis grossissant, et grandissant prit la forme d'un homme. Un autre nuage se séparant du premier s'étendit en une grandeur de dimension égale et prit la forme d'un lion. Le lion se mit en fureur, et ayant ouvert comme une grande gueule, dévora l'homme. Cette image humaine faite de nuages, ressemblait à un Goth... [5] Peu de temps après ces visions, l'empereur Léon fit périr, par trahison, Aspar, chef des Goths [6] avec ses enfants. Depuis ce moment Anthousa n'a pas cessé de pratiquer la prédiction et la divination par les nuages.

§ 70. (Il dit) que les Egyptiens dans leur théologie identifient Sothis avec Isis, tandis que les Grecs rapportent cette étoile à Sirius, et font de Sirius, le chien, compagnon du chasseur Orion : c'est sous cette figure qu'ils le représente en peinture, ou plutôt qu'ils le font voir comme dessiné dans le ciel [7].

1 Léon le Thrace, empereur d'Orient, de 457 à 474, successeur de Marcien.

2 Je ne rencontre ce nom ni sur mes cartes, ni dans les dictionnaires géographiques.

3 φροντίζουσα (περὶ) ἀνδρὸς. Al. φροντίζουσά τε τἀνδρός.

4 τινὸς νέφος, si le texte est correct.

5 Lacune.

6 Auquel il devait la couronne qu'il reçut le premier des mains d'un évêque en 457. Cet Aspar, qui avait été fait patrice, avait trahi l'empire dans une guerre contre les Vandales qui s'étaient emparés de la Sicile.

7 Schott. : Isis, Dea, Canicula .Plutarch., *de Iside et Osiride*. Horapollon l. 1. *Hieroglyphic.*, ch. 3. *Sopt*, d'où les Grecs ont formé le mot Sothis. — C'est l'astre

§ 71. Des gens, sans le savoir, frappèrent et détruisirent l'idole (τὸ ἱέρωμα), et les Egyptiens qui habitaient le pays, ignorants de l'art magique, qui les aurait secourus, eurent beaucoup de peine, par des pratiques due à l'art des hommes, à se sauver et à se créer un port de refuge[1].

§ 72. Les serviteurs de sa femme les poursuivirent et trouvèrent le chien qui s'était enfui et avait enlevé la chair d'une autruche de Libye[2].

§ 73. Si l'on pratique des fouilles on voit surgir et apparaître l'ἀέτωμα[3] d'un temple très antique.

§ 74. (Il dit) qu'Hermias était originaire d'Alexandrie[4],

d'Isis. — Orion est une autre étoile consacrée par les Egyptiens sous le nom de Sa-hou, Sô-hou, à Osiris. La constellation d'Orion est nocturne et se lève au moment du solstice d'été et disparaît au commencement de l'hiver. C'est un géant chasseur accompagné du chien qu'Ulysse voit dans la prairie d'asphodèles (*Od.*, XI. 572) poursuivant les bêtes fauves, c'est-à-dire les autres astres, tels que les Pléiades qu'il épouvante et qui à son aspect se précipitent dans l'Océan. — Le chien est une autre constellation, souvent image de Sirius même.

1 Le sens peut à peine être entrevu.

2 τῆς Λιβυκῆς στρουθοῦ, ou ἡ μεγάλη στρουθός, l'oiseau chameau, latin *struthio*. autruche, partim avis partim quadrupes, dit Aristote. Une des deux espèces est surnommée *avis camela*, ou camelus

3 C'est le nom du fronton du temple, appelé aussi ἀετός, à cause de sa ressemblance avec un aigle, les ailes étendues, en latin *fastigium* ; il comprenait : 1° le tympanum ; 2° la corona ou sima ; 3° les antéfixes, ornements des angles du triangle ; 4° les acrotéria, angularia, et medianum, qui étaient des socles placés aux coins et au milieu et destinés à recevoir des statues.

4 Suidas (v. Παμπρέπιος, sub fin.) fait d'Hermias un rhéteur d'Alexandrie avec lequel Pamprépius, poète, et d'un génie propre à la poésie, et professeur de Rhétorique, à Athènes, croyait pouvoir rivaliser, tandis qu'il se reconnaissait inférieur à Proclus et sans aptitude à la philosophie. On a de cet Hermias disciple de Syrianus et condisciple de Proclus un commentaire sur le Phèdre où il se désigne comme tel (*in Phædr.*, p. 107, imprimé dans l'édition du Phèdre par Ast.), de plus une προθεωρία εἰς τὴν εἰσαγωγὴν Πορφυρίου (Schol. Arist., éd. Bel. p. 9). Ammonius, son fils, dit dans son Comment. sur les Anal. Pr., p. 24, b. 19 que « le grand Proclus et son maître (Syrianus), et mon père (Hermias), conformément à l'opinion de Boëthus, de Maximus, d'Iamblique et de Porphyre, et contrairement à celle de Théophraste, ont admis que les syllogismes sont parfaits dans la IIe et IIIe figure. Zeller ne se décide pas dans la question de savoir si cette doctrine suppose un commentaire spécial sur les analytiques. Il institue (in Phædr., p. 138-139) une classification des Dieux qui s'écarte en quelques points de celle de Proclus. Les dieux intelligibles sont désignés par la *Nuit* des poésies orphiques ; les Intellectuels, par Ouranos et le dos, νῶτον, du ciel ; l'ordre suivant constitue l'ὑπουράνιος ἀψίς. Dans cet ordre, on distingue la monade démiurgique, Zeus ; au-dessous d'elle les trois Διές, ou triade démiurgique, Zeus, Poseidon, Pluto. Puis viennent 3 divinités femelles ou zoogones, 3 mâles ou φρουρητικοί, et enfin 3 femelles ou ἐπιστρεπτικαί. Il interprète le rire des Dieux sur Héphaistos (*in Phædr.*, p. 202) à peu près comme le fera Proclus (*in Remp.* 384 f.).

et fut le père d'Ammonius [1] et d'Héliodore [2]. Ce dernier était par nature un homme très bon, et de mœurs très simples. Il suivit avec Proclus les cours de Syrianus. Sans être inférieur à personne par le zèle au travail [3], il ne brillait pas par la finesse de l'intelligence ; il ne savait pas trouver des raisonnements qui fussent vraiment démonstratifs ; et par conséquent il ne se montra pas un chercheur vaillant et courageux, γενναῖος, de la vérité. Il n'était même pas capable de soutenir victorieusement son opinion contre les objections qu'on lui opposait, quoiqu'il eût une si bonne mémoire qu'il se souvenait, pour ainsi dire, de toutes les idées exposées par son maître dans ses leçons, et de toutes celles qu'il avait

1 Qu'on désigne le plus souvent par fils d'Hermias, pour le distinguer des autres Ammonius. Chef, comme son père, de l'Ecole Alexandrine, mais bien supérieur à lui. Après la mort de son père, sa mère Aidésia confia son fils à Proclus. Suidas v. Αἰδεσία. C'est cette femme d'un grand mérite, alliée et parente de Syrianus, que celui-ci avait voulu faire épouser à Proclus. Ammonius est un des plus célèbres et des plus féconds commentateurs d'Aristote.

2 Héliodore fut, comme son frère, élève de Proclus et comme lui l'objet des soins les plus tendres du maître. Il n'avait ni la force d'esprit, ni l'ardeur pour la science d'Ammonius : il était plus simple, plus *antique*, dit Suidas, dans ses mœurs comme dans ses écrits et ses leçons : car ils étaient tous deux des philosophes : ἄμφω μὲν γὰρ ἐφιλοσοφησάτην ὑπὸ Πρόκλῳ.

Suidas : « Hermias, philosophe, disciple d'Ammonius et d'Héliodore, ses maîtres. *Père de Damascius* [1]. — Cet Hermias fut extrêmement cher à Ægyptus, frère de Théodota, mère du philosophe Isidore. Ægyptus était un homme passionné pour l'étude. »

— « Hermias : ce philosophe était naturellement vertueux, et simple de mœurs ; il étudia la philosophie sous le grand Syrianus. Par son ardeur au travail, il ne resta au-dessous d'aucun de ses amis, pas même de son ancien condisciple, Proclus Il avait l'esprit très fin et très pénétrant et affirma à Ægyptus mourant, que l'âme était immortelle et indestructible. Ce qui lui donnait cette confiance et cette assurance, c'était la beauté morale de sa vie, qui dédaignait et méprisait la nature du corps; il se repliait sur lui-même, prenait une conscience immédiate et directe du fait de la séparation (de l'âme d'avec le corps), χωρισμός, et de l'immortalité. En ce qui concerne l'art d'exposer ses idées, il manquait de précision et d'exactitude, mais il avait une telle pratique de la vertu, que Momus lui-même n'aurait rien pu trouver à reprendre en lui, et que l'envie elle-même n'aurait pu lui porter envie. Il y avait dans cet homme un tel sentiment de bonté et de justice, que lorsqu'il faisait des achats, particulièrement de livres, si par hasard le vendeur les lui laissait à un prix inférieur à leur valeur, il ne les prenait pas à cette condition, mais les payait au juste prix, quand bien même ce prix était de beaucoup supérieur à celui que réclamait le marchand. »

3 Ce n'est pas tout à fait ce que dit Suidas qui constate que son frère était εὐφυέστερος καὶ φιλομαθέστερος.

1 Il y a dans le texte de Suidas une erreur manifeste ; il devrait y avoir : Père d'Ammonius et d'Héliodore, *d'après Damascius*, d'où tout l'article est tiré, comme on peut le voir par la ressemblance et pour ainsi dire l'identité des détails donnés de part et d'autre.

lues dans les livres. Mais il ne joignait pas à cette grande science apprise, une intelligence personnelle, et dont l'activité et le mouvement vinssent de lui-même. Il menait une vie très vertueuse, et Momus lui-même [1] n'aurait eu rien à critiquer en lui, et l'Envie rien à haïr. Un jour qu'un ignorant offrait de lui vendre un livre et lui en demandait un prix inférieur à sa valeur, il rectifia son erreur et l'acheta à un prix plus élevé. Et ce n'est pas une seule fois qu'il accomplit ce devoir de justice, dont les autres n'ont aucun souci, mais souvent et toutes les fois qu'il arrivait que le marchand ne connaissait pas la valeur juste de l'objet, il la lui enseignait : il n'avait aucun plaisir comme tant d'autres, à bénéficier d'un bon marché, et ne croyait pas n'avoir à se reprocher aucune injustice s'il avait acquis quelque objet que ce fût du libre consentement du vendeur : il estimait qu'il y avait, dans ce fait, un piège et une fraude, car si l'on ne proférait pas ouvertement un mensonge on taisait la vérité ; que c'était un acte véritablement injuste de la laisser ignorer aux gens ; pour n'être pas un acte de violence, mais de ruse perfide, pour n'être pas un vol, commis à ses risques et périls comme par un brigand, pour n'être pas puni par la loi, ce n'en était pas moins un acte contraire à la justice.

§ 75. (Il dit) que Grégoire, frère d'Hermias était tout le contraire : d'une intelligence vive et rapide jusqu'à l'excès, d'un esprit ingénieux toujours porté aux recherches et à l'étude, mais d'un autre côté toujours inquiet, ne mettant jamais de calme dans ses sentiments, toujours agité. Plus tard il fut frappé d'une maladie à crises répétées et de plus en plus violentes, de sorte que l'organisme chez lui se prêta mal aux opérations de la raison, par suite de troubles fréquents.

§ 76. (Il dit) que Ædésia avait donné à Hermias un fils plus âgé que ceux qui furent des philosophes : et qu'un jour, comme

1 Le Dieu Fils de la Nuit, qui personnifie la passion de tout critiquer. Hesiod., *Theog.* v. 214. Νὺξ δ' ἔτεκε στύγερον Μῶμον. Lucien, *Hermotim.*, 20. ὁ γοῦν Μῶμος ἀκήκοας, οἶμαι, ἅτινα ἠτιάσατο τοῦ Ἡφαίστου... ἐπείπερ ἐπὶ τὸν Μῶμον ἦκον, ὅνπερ δικαστὴν προείλοντο. Il creva de dépit de n'avoir pu trouver un défaut dans la beauté d'Aphrodité

Ædésia, comme il est bien naturel, jouait avec ce fils qui n'avait que sept mois [1], et l'appelait *babi* [2] et petit garçon, en donnant au mot une prononciation mignarde, Hermias, qui l'avait entendue, se fâcha, blâma vivement cette mignardise puérile, et exprima son mécontentement en termes très hauts et très nets. Parmi beaucoup d'autres choses merveilleuses concernant cet enfant, il rapporte que ne pouvant supporter de vivre dans un corps, à l'âge de sept ans, il quitta la vie [3]. Car ce lieu d'ici-bas ne pouvait pas retenir une âme pareille. Les Syriens, et particulièrement les Syriens de Damas, appellent βάβια les enfants nouveau-nés, et même les jeunes adolescents, de la Déesse *Babia* [4] qui est adorée chez eux.

§ 77. Car il y a longtemps que ceux qui ont les oreilles brisées [5], et dont l'esprit est également altéré ont travesti en comédie et en grand ridicule les secrets ineffables de la philosophie.

§ 78. (Il dit) qu'Hiérax d'Alexandrie, qui florissait au temps d'Ammonius, raconte avoir vu un animal *Panique* apporté d'Ethiopie à Byzance et qui ressemblait parfaitement à ceux qu'on représente en peinture ou en sculpture, et qu'il avait entendu sa voix, pendant qu'on le promenait à travers Alexandrie, et qu'elle ressemblait à un sifflement strident.

1 ἑπτὰ μῆνας. Al. μήτρας.

2 βάβιον est un mot syriaque qui veut dire enfant ; c'est notre bébé. En arabe : *bâbâ* παππάζειν, *dire papa*. En pehlevi, *bab* signifie père Comparez en hébreu *bâbâh*. puellus, etc.

3 τοῦ βίου ἀπέστη. Veut-il dire qu'il se tua?

4 C'est une divinité que nous ne connaissons que par Damascius.

5 Sourds à la vérité.

6 Peut-être faudrait-il lire *Panisque*. Les Panisques ou petits Pans, ou fils de Pan, étaient comme les satyres, de petits démons des montagnes et des bois. Ils faisaient parfois office de serviteurs dans les représentations de sacrifices, Tischb., 11.40. On les trouve communément représentés sur des monnaies et des vases peints des meilleurs temps de l'art, avec une figure humaine, la flûte pastorale (la syringe), la houlette, la chevelure crépue et une queue rudimentaire. Praxitèle y ajouta des pieds de chèvre, des cornes et un nez épaté. — « L'art Grec, dit Ottf. Müller, affectionnait cette union idéalisée de la tendre beauté de la jeunesse et de la nature sauvage et grossière de la vie des bois. On ne peut rien voir de plus naïvement conçu que les groupes dans lesquels un Panisque bienfaisant retire à un satyre, l'épine qu'il a dans le pied. » *Man. d'Archéol.*, § 393 qui renvoie au groupe du Louvre 290.

§ 79. (Il dit) qu'Ammonius était le plus laborieux des hommes, qu'il a été d'un grand secours à la plupart [1] des commentateurs qui ont jamais existé ; et qu'il avait surtout porté ses travaux sur les œuvres d'Aristote. Il surpassa non seulement tous ses contemporains, mais même les plus anciens des disciples [2] de Proclus, et peu s'en faut que je ne dise [3], tous les savants qui furent jamais [4], dans la géométrie et l'astronomie.

§ 80. Proclus ayait une grande admiration pour la figure d'Isidore qui était divinement belle, et révélait au dedans une vie philosophique. Ses yeux trahissaient les mouvements rapides de son esprit, et en même temps on y voyait resplendir une gravité aimable et une chasteté simple et naturelle qui attirait les gens vers la personne du philosophe.

§ 81 (Il dit) qu'Eunoïos [5] le rhéteur avait l'esprit lourd.

1 πλείστους Al. πλείους.
2 ἑτέρων. Westermann avec raison lit ἑταίρων.
3 Au lieu de ἀποδέω εἰπεῖν, Al. εἰ ποῦ.
4 γεγενημένων. Al. γεγενημένους.
5 Je ne trouve aucune trace de ce personnage. Peut-être y a-t-il une erreur de copiste, et faut-il lire Εὐνόμιος, auquel Suidas consacre un article. Elu évêque sous Valens (364-378), il fut le secrétaire (ὑπογραφεύς) d'Aëtius surnommé l'Athée, ἄθεος. Par suite de l'intimité de son commerce avec ce personnage, médecin et ami d'Isidore de Peluse (Fabric. Bibl. Gr. IX. 243. H.) il adopta comme lui l'hérésie d'Arius, et prit son tour d'esprit sophistique, s'attachant aux mots puérils et recherchés, et inventant des sophismes qui le firent tomber dans l'hérésie, λεξειδίοις σχολάζων καὶ ποιῶν ἑαυτῷ σοφίσματα. Peu versé dans les saintes écritures qu'il ne connaissait pas, sa langue était abondante et prolixe, πολύχους τὴν λέξιν ; il se répétait sans cesse, ne pouvant pas maîtriser son sujet, comme le prouvent les sept volumes, parfaitement vides de pensée, qu'il a écrits sur la lettre aux Romains. On a de lui des Discours d'un style semblable, et où l'abondance stérile des mots ne cache pas la pauvreté niaise des idées : οἱ λόγοι... ἐν πολυλεξίᾳ ἔχοντες νοημάτων εὐτέλειαν.

Cependant Suidas v. Σαλλούστιος, fait mention d'un sophiste du nom d'Eunoïos, qui professait à Emèse et dont Salluste, le philosophe cynique, fut le disciple, comme le fut également *Marcellus* (*notre* concitoyen, dit Suidas, copiant sans doute Damascius). — ἑταῖρον Εὐνοίου. — Quel est ce Marcellus? Il est clair que ce ne peut pas être le célèbre médecin de Sidé (ὁ Σιδήτης) en Pamphylie dont les œuvres médicales en 42 livres, écrites en vers, furent déposées dans les bibliothèques publiques de Rome par ordre des empereurs Adrien (117-138) et Antonin le Pieux (138-161) : car il est de la première moitié du IIe siècle après J.-Ch.

L'Isidore de Pélusium, quoique également philosophe et rhéteur, l'ami d'Aëtius, est distinct du disciple de Proclus. C'était un vieillard, πρεσβύτης, très illustre, dit Suidas, qui, outre quelques autres ouvrages, a écrit trois lettres de commentaires sur l'Ecriture Sainte.

§ 82. Déjà dans sa jeunesse il[1] était rempli d'orgueil, et son style boursouflé.

§ 83. (Il dit) que Supérianus[2], qui à trente ans avait commencé à se livrer à la Rhétorique, malgré la lourdeur de son esprit, à force de travail finit par obtenir plus tard, à Athènes, cette ville si riche et si glorieuse, une chaire municipale de Sophiste, et acquit une réputation qui ne fut pas au dessous de celle de Lacharès[3].

1 Sans doute encore Eunoïos.

2 Suid. v. Superianus, Sophiste, Isaurien d'origine, de l'école de Lacharès. Il s'était tardivement livré à l'étude, et son esprit était quelque peu pesant; mais c'était un homme extrêmement laborieux et courageux à l'étude, si bien qu'ayant commencé à plus de 30 ans à lire les ouvrages des orateurs, et, pour le dire en peu de mots, à se donner aux études libérales, il s'astreignait à ces travaux par un régime de contrainte, se laissant réprimander et même fouetter, à cet âge, en se soumettant aux châtiments que les précepteurs et les maîtres font subir aux enfants. On le vit même dans les bains se donnant lui-même les verges. Ses espérances ne furent pas trompées, et peu après, dans cette cité splendide et célèbre, à Athènes, il fut proclamé officiellement Sophiste, et acquit une réputation qui n'était pas très inférieure à celle de Lacharès. Car je sais que celui-ci brillait plus par le soin laborieux qu'il apportait à ses discours que par le génie. J'ai lu ses discours, et à la première impression que j'ai retirée de cette lecture, il m'a paru que c'était un écrivain très soigneux du style, mais d'une intelligence sans grande hauteur ni force.

[J'ai vu son portrait qui révèle manifestement sa nature, c'est-à-dire qu'il était lent et lourd dans la discussion. (Et Suidas répète ici les derniers mots de son article sur Lacharès . Ainsi il était beau, et la bonté qui régnait sur son visage montrait ses dispositions vertueuses. Il mérite d'être appelé philosophe plutôt que sophiste. D'ailleurs ce Lacharès, qui recouvra la vue qu'il avait perdue, était un homme aimé des Dieux].

Ce passage entre crochets appartient à la notice sur Lacharès, et c'est par une erreur des manuscrits qu'il a été répété ici.

3 Suid. v. Lacharès, fils de Lacharès, d'Athènes, sophiste, disciple d'Héracléon lui-même sophiste à Athènes, et qui fut le maître d'un très grand nombre de personnages illustres, et entre autres d'Eustéphius, de Nicolaos (auteur de *Progymnasmata*, et célèbre dans la sophistique, (Marin. vit. Procl., § 10) et d'Astérius. Il florissait sous les règnes de Marcien (450-457) qui résista à Attila avec courage et succès et de Léon le Thrace (457-474). Il a écrit sur des sujets de métrique : le colon, le comma, la période, — puis des dialogues, διαλέξεις — une histoire... τὴν κατὰ Κορνοῦτον, — un recueil de discours d'orateurs, rangés par ordre alphabétique. Le sophiste Lacharès était un esprit assez lent dans la parole et l'exposition orale, πρὸς τοὺς λόγους, c'était un homme beau et bon, καλός τε καὶ ἀγαθός et son visage exprimait sa vertu. Il semble qu'il faudrait mettre ici la fin de l'art. sur Supérianus, commençant par ces mots : *J'ai vu* son portrait, etc..., qui a été répétée dans les manuscrits. Il mérite à cet égard le nom de philosophe, plutôt que celui de sophiste. Après avoir perdu la vue, il la recouvra; car c'était sous tous les rapports un homme aimé de Dieu, θεοφιλής. — Dans la vie de Proclus, § 11 Marinus nous dit que Lacharès était un disciple de Syrianus, profondément versé dans les doctrines de la philosophie, et auditeur assidu de Syrianus, quoique son éloquence fût aussi admirée que la poésie d'Homère. A propos d'un acte insignifiant, mais où Marinus veut voir un présage, Lacharès à sa première entrevue avec Proclus, aurait dit : Voilà un homme qui sera un grand bien ou tout le contraire. » Conf. Proclus, *sur le Parménide*, trad. franç., t. I, p. 43.

§ 84. (Il dit) que Lacharès a brillé dans la rhétorique plus par le soin du travail que par le génie naturel. Et ses œuvres montrent qu'il avait peu de force et d'élévation dans l'esprit.

§ 85. C'était un homme véritablement saint et dont les sentiments religieux étaient d'une grandeur admirable.

§ 86. (Il dit) que Métrophanès le sophiste était petit-fils de Lacharès [1]

§ 87. Notre auteur dit *qu'il avait vu* [2] une statue d'Aphrodité que le Sophiste Hérode [3] avait fait ériger dans son temple. En contemplant cette œuvre, la sueur inondait mon corps, tant j'étais saisi de stupéfaction et d'admiration : mon âme fut envahie par un sentiment de délectation si profonde que je ne pouvais me décider à rentrer chez moi, et qu'après être sorti du temple, je retournai vingt fois pour la contempler, tant l'artiste avait su y imprimer de beauté ; non pas une beauté séductrice et voluptueuse, mais noble, virile, guer-

1 ἔκγονος, n'a peut être que le sens général *issu de...* Schott. traduit : natus ex. Suidas parlant de ce Métrophanès, raconte une insignifiante histoire de sa jeunesse. Il avait cependant écrit, mais on n'a pas les titres de ses ouvrages, car Suidas termine son article en disant que le sophiste *Supérianus* avait écrit un ouvrage contre ce Métrophanès. Mais il en mentionne deux autres également sophistes : l'un, fils d'Eucarpia de Phrygie, qui a écrit deux livres sur la Phrygie : — sur les formes, ἰδέαι, des discours, — sur les états de causes, στάσεις, un commentaire sur l'*art* d'Hermogène, et un autre commentaire sur Aristide le rhéteur (sous M.-Aurèle, 161-180). — Le troisième Métrophanès, fils de Cornélianus le rhéteur, de Lébadée en Béotie, a écrit sur les *caractères* (du style) de Platon, Xénophon, Nicostratus et Philostrate. De plus, des *Déclamations*, Μέλεται, et des Discours panégyriques. L'étude et l'analyse de ces caractères qui étaient au nombre de cinq : le philosophique, l'historique, le judiciaire, l'épistolaire, le style des commentaires, ὁ ὑπομνηματικός (Apoll. Tyan. Ep. 19) occupait beaucoup la critique de ces époques stériles en productions originales.

2 Au lieu de ἰδεῖν qui se rapporterait à Damascius, Hœsch. lit : Ἰσίδωρος εἶδεν c'est-à-dire qu'Isidore avait vu. Mais les premières personnes des verbes (διετέθην) fixent le sens.

3 Il s'agit d'Hérode Atticus, Tiberius Claudius, sous Antonin le Pieux (138-161), né à Marathon, dans l'Attique d'où lui vint son surnom. Venu à Rome, où sa réputation méritée d'écrivain de talent et d'éloquence en fit le maître de Lucius Vérus et de M. Antonin. Après avoir rempli là de grandes charges, il revint dans sa patrie et consacra sa grande fortune à la construction de splendides édifices, parmi lesquels l'Odéon d'Athènes, le *Triopium* à Rome, de magnifiques jardins remplis de beaux temples sur la voie Appienne. Nous n'avons de lui que son discours *sur la République*, περὶ πολιτείας, encore l'authenticité n'en est-elle pas certaine. Les Anciens l'appelaient : « La langue des Hellènes, le Roi de l'Eloquence ».

rière, telle enfin que la joie qui se montre, après avoir remporté une victoire [1].

§ 88. (Il dit) qu'Hiérius [2] fils de Plutarque, qui avait étudié la philosophie sous Proclus, avait vu dans la maison qu'on appelle de Quirinus [3], rien que la tête d'un homme, mais si petite, que par la grosseur et la forme elle ne différait pas d'un pois ; c'est pourquoi on l'appelait le *Pois* : sous tous les autres rapports c'était bien une tête humaine : elle avait des yeux, un visage, des cheveux sur le sommet, une bouche complète, et de sa bouche elle émettait des sons de voix aussi puissants que ceux d'un millier d'hommes. L'auteur qui nous a rapporté ce prodige de la tête pois, ajoute encore à celui-ci, et sur ce même sujet, mille choses merveilleuses qu'il convient bien à cet impie Damascius de croire et de raconter par écrit.

§ 89. Salluste [4] qui appartenait à la secte Cynique, ne marchait pas dans les voies ordinaires de la philosophie, mais dans une voie qu'il avait comme creusée lui-même et diri-

1 ἐπανερχομένης. Al. ἐπανηγμένης.

2 Hiérius. Damascius est le seul qui nous renseigne sur ce personnage, et c'est le seul renseignement qu'il nous en donne. Suidas v. Παμπρέπιος, qui emprunte sans doute toute cette notice au texte original et complet de Damascius, suggère qu'il ne devait pas manquer de talent ou du moins de savoir. Car en faisant l'éloge de cet auteur, il dit que sa réputation paraissait supérieure à celle de tous les hommes de lettre les plus illustres, c'est-à-dire de Plutarque, d'Hiérius l'athénien, du rhéteur Hermias d'Alexandrie, dont il faisait tous ses efforts pour surpasser la *gloire*, ὧν τὸ κλέος ὑπερβάλλειν ἐσπουδάκει τῆς πολυμαθίας. Jonsius donne à son nom la succession des philosophes néoplatoniciens depuis Plutarque, fils de Neslorius, mort en 434, à Athènes.

Syrianus et Olympiodore
|
Hermias — Proclus (sous Théodose II et Zénon).
|
Asklépiodote. — Zénodote. — Sévérianus. — Ammonius. — Hiérius. — Marinus.

Asklépius, de Tralles, Commentateur de l'Arithmétique de Nicomaque	Simplicius	Johannès Philoponus Grammaticus, sous Justinien.	Isidore, Damascius, sous Justinien.

3 Κυρίνου. Alias Δωρίνου.

4 V. p. 295, n. 2.

gée [1] vers la critique, poussée jusqu'aux plus violentes injures, mais aussi et surtout vers l'effort laborieux qu'exige la vertu [2]. Il portait rarement des chaussures, et celles qu'il

1 κεχαραγμένην. Al. κεχαράκωμένην. Alias κεχαρισμένην.

2 Zeller (t V. p. 664) ne croit pas que le Salluste dont il est ici question et plus loin, § 92 et § 250, soit l'auteur du traité *de Diis et Mundo*, publié par Orelli, parce que cet auteur est manifestement un néoplatonicien, tout imbu des doctrines d'Iamblique. C'est suivant lui l'ami de Julien, l'empereur, qui parle de lui dans sa lettre XVII, auquel il dédie son IV^e^ discours, qu'il fit préfet du prétoire en 361, consul en 364; dont Théodoret (*Hist. Eccl.*, III, II) vante la douceur envers les Chrétiens et dont Eunape (*Vit. Soph.*, p. 479, éd. Didot) rapporte qu'il fut révoqué de ses fonctions par Valens et remplacé par Auxonius. Mais je ne vois là, comme Jules Simon (*Hist. de l'Ec. d'Alex.*, t. II, p. 587), rien qui empêche que l'auteur du De Diis soit le philosophe cynique dont parle Damascius. Suidas, complétant le résumé succinct et plein de lacunes de Photius, nous renseigne sur plusieurs Salluste : 1° un Salluste, sophiste auteur de commentaires sur Démosthène et Hérodote et d'autres ouvrages; 2° Salluste de Mopsueste, médecin de Tibère, auteur d'ouvrages de médecine; 3° Salluste, celui-ci vint d'Athènes à Alexandrie avec Isidore le philosophe. Sa façon d'être, τρόπος, était contraire à celle de tous les hommes; car sa philosophie consistait d'une part à s'endurcir aux maux, de l'autre à se moquer et à railler, au-delà, à *mon* sens, des bornes convenables. Sa vie mérite autant que celle d'aucun autre philosophe, qu'on la connaisse. Du côté de son père, Salluste était originaire de Syrie; du côté de sa mère, il était d'Emèse sur l'Oronte (capitale de la Syrie, où se trouvait le grand temple du Soleil, dont Hélagabal voulut être le Grand-prêtre) où Alexandre Sévère était né, et où Aurélien en 273 battit Zénobie. Son père s'appelait Basilidès, sa mère Théoclia. Son esprit était également bien doué pour tous les genres d'études; ses mœurs étaient austères, son âme était avide de gloire. Il se dirigea d'abord du côté des fonctions judiciaires alors fort recherchées, et étudia l'éloquence sous le sophiste Eunoïus qui était alors à Emèse. Plus tard il quitta le barreau, s'adonna à la vie sophistique, et les écrits et discours qu'il composa dans ce genre ne firent pas moins admirer son génie naturel que l'art laborieux du talent. Il savait par cœur les harangues politiques de Démosthène. Outre cela, il avait un beau talent de parole; il n'imitait pas les sophistes modernes, mais sous le rapport du style, rivalisait avec les formes négligées et austères des anciens : et cependant ses œuvres écrites ne sont pas inférieures aux leurs.

Il nous rapporte que *Marcellus notre* [1] concitoyen, disciple d'Eunoïus, avait appris par cœur les huit livres des histoires de Thucydide, mais qu'il n'avait lui-même rien écrit qui fût digne d'être lu. On dit aussi que *Nonus* avait lu et appris 6 fois tout Démosthène, mais qu'il était incapable d'ouvrir la bouche pour prononcer convenablement un discours. Car ce n'est pas la même chose de prononcer de mémoire ou d'improviser un discours devant un public ou d'écrire avec un vrai talent [2].

1 Il (Damascius) *notre* concitoyen, c'est-à-dire de Byzance comme Suidas ou l'un des auteurs auxquels il emprunte ses notices.

— Parmi les amis de Salluste le philosophe, Suidas cite un *Marcellinus*, gouverneur de la Dalmatie et de l'Illyrie. Serait-ce le vaillant capitaine et l'habile politique qui a écrit la vie de Thucydide et des Scholies sur son ouvrage? Et ce Marcellin serait-il Ammien Marcellin, qui quoique d'origine Grecque et né à Antioche a écrit en latin un ouvrage historique comprenant XXXI livres, dont XVIII nous sont restés? Conf. Suid. au mot ἀσήλαυτε, dont Marcellinus explique le sens outrageant.

Suidas mentionne deux *Marcellus*, l'un *maître des Offices* (Μάγιστρος) de l'empereur Arcadius (395-408) qu'il appelle le κόσμος de la vertu parfaite, ou pour mieux dire, la vertu vivante; l'autre de Pergame, rhéteur qui a écrit un livre : *Adrien ou de la Royauté*, dont l'époque est suffisamment fixée par ce titre. Adrien, fils adoptif et successeur de Trajan, règne de 117 à 138.

2 On voit que Damascius avait professé pendant 9 ans la rhétorique.

portait étaient des Iphicratides attiques [1], ou des sandales vulgaires. Pendant sa longue vie, il ne laissa jamais voir

Quant à Salluste qui avait déjà fait de grands progrès dans l'art, voyant qu'Eunoïus n'était pas en état de le mener plus loin, il s'en alla à Alexandrie pour essayer des maîtres Alexandrins.

— Un quatrième [1] Salluste est qualifié, dans la notice de Suidas, de philosophe : c'est lui qui disait qu'il était non seulement difficile, mais encore impossible d'être philosophe. Ayant entendu ce propos, j'en éprouvai une véritable indignation [2]; car il n'est ni vrai ni digne d'être exprimé. Mais pour exprimer *mon* [3] sentiment, Salluste, voulait dire autre chose; car il n'attaquait pas distinction ni réserve les malhonnêtes gens, comme Héraclite se plaisait à poursuivre de ses railleries mordantes la tourbe humaine, s'en prenant à toutes les erreurs, de quelque nature qu'elles fussent, et saisissant toutes les occasions pour réfuter et tourner en ridicule chaque individu. Lui au contraire (Salluste) le prenait parfois sur un ton sérieux et grave. Mais le plus souvent il préférait le tour plaisant, aimait les mots et les saillies satiriques. Car il avait beaucoup d'esprit, un esprit très alerte et très prompt, enfin un vrai génie satirique. Il tenait de famille cette grâce dans l'art de plaisanter, mais il la possédait aussi par une qualité toute personnelle. Car celui qui a nommé la cinquième vertu, l'opinion vraie à l'égard des Dieux, et qui soutenait qu'elle se trouve parfois chez les plus malhonnêtes gens, c'est Salluste. Les étrangers, tout en louant ses autres qualités, ne trouvaient à lui reprocher qu'une seule chose, à savoir qu'il ne partageait pas, sur les Dieux, les sentiments de la plupart des hommes; à quoi il répondait : laissez-moi ce défaut en l'honneur et pour la défense de Némésis. Ayant rencontré Pamprépius, qui jouissait déjà de toute la puissance de son talent, celui-ci, voulant faire le bel esprit, lui dit : Qu'est-ce que les Dieux ont à se soucier des hommes? — A quoi l'autre répondit : Qui ne sait que je n'ai jamais été Dieu, ni toi, jamais homme? — Voilà ce qui concerne Salluste. Sa philosophie était la philosophie cynique.

Enfin Suidas a encore une notice sur le Salluste, préfet de la Cour, sous Julien, et une autre sur un Salluste, préfet du Prétoire qui désigna comme empereur Valentinien, mais on ne sait lequel, car trois ont été proclamés par les armées, Valentinien Ier en 364; Valentinien II, en 378; Valentinien III en 425. A la fin de la notice sur Athénodore, stoïcien du temps d'*Auguste et de Tibère*, Suidas ajoute : « Athénodore avait les plus belles dispositions pour la philosophie et le plus vif désir de s'y consacrer, tant que vécut Proclus : ὅτε Πρόκλος ἔζη, et il se montrait visiblement supérieur à ses condisciples. Salluste, plein d'admiration pour son ardeur à ces études, disait qu'il ressemblait au feu, qui dévore par sa flamme tout ce qui l'approche : et cependant il le détourna de la philosophie. — Enfin à l'article Zénon, Suidas cite parmi ceux qui ont porté ce nom deux personnages, l'un juif, mais qui avait renié sa nationalité et sa religion, l'autre contemporain de Proclus et originaire de Pergame, tous deux d'assez pauvre intelligence. Lequel des deux fut cause que *Sallusle* se sépara de Proclus, *je ne* puis pas le dire. » οὐκ ἔχω φράζειν, ce qui ne se peut rapporter qu'à Damascius. Ce détail, que Salluste se sépara de Proclus, n'est mentionné qu'ici : en tout cas, il révèle en Salluste un néoplatonicien, quoique dissident.

1 Schott : de hoc calceamenti genere, nos ex Julio Polluce aliisque ad Procli Chrestomathiam... In Proclum Annotat. sur le § 25 de la Chrestomathie : ἰφικρατίδας τε ὑποδεδεμένος (le jeune garçon dans la fête des Daphnéphories) Schott : Iphicratidarum, quod est atticum calceamenti genus ab Iphicrate sutore patre nato (nam et Harmodius illi generis ignobilitatem objecit, in Rhetoricis Aristotelis II, 24) meminit præter Pollucem VII, 89 et Suidam... Diodorus Siculus XV. 44. Ἰφικράτης τὰ ὑποδέσεις τοῖς στρατιώταις εὐλύτους καὶ κούφας ἐποίησε, τὰς μεχρὶ τοῦ νῦν Ἰφικρατίδας ἀπ'ἐκείνου καλουμένας.

1 C'est peut-être le même que le précédent.
2 ἐγὼ ἀκούτας. C'est encore évidemment Damascius qui parle.
3 Même observation.

d'infirmités corporelles, ni de souffrances de l'âme ; mais comme dit le proverbe, il supportait le régime ascétique en dressant le cou.

§ 90. Il pratiqua d'excellentes regles d'administration, dignes de toute louange, et prenait toutes les mesures les plus philanthropiques.

§ 91. Gensériс, roi de Carthage, ayant appris que les Romains avaient par ruse et en violant leurs serments mis à mort Marcellinus, qui était leur allié contre lui, se félicita grandement de cet évènement qui lui donnait l'espoir de les vaincre, et on prétend qu'il prononça un mot qui ne convient guère à un Carthaginois, mais est plutôt digne d'un empereur romain, il dit en effet que les Romains venaient de leur main gauche de se couper leur main droite [1]. Ce Marcellinus gouvernait avec un pouvoir indépendant, αὐτοδέσποτος ἡγέμων, le pays des Dalmates ; il appartenait à la religion des Hellènes [2].

§ 92. Il dit que Salluste, rien qu'à regarder les yeux de ceux qu'il rencontrait, prédisait chaque fois à chacun d'eux la mort violente qui les menaçait [3]. Il ne pouvait pas expliquer lui-même la cause de cette science divinatoire : cependant quand on l'interrogeait à ce sujet, il *l'expliquait* [4] par un certain état sombre des yeux, remplis d'une humeur qui les couvrait

1 Les Vandales, longtemps errants sur les deux rives du Danube, avaient vers 409, avec les Suèves et les Alains, passé en Espagne, d'où, par la trahison du comte Boniface, proconsul d'Afrique, ils furent appelés dans cette province en 429. Gensériс leur roi s'empara de toute l'Afrique romaine, de la Sicile, de la Sardaigne, de la Corse ; puis débarqua en Italie où l'appela l'imératrice Eudoxie, veuve de Valentinien III, qui avait été assassiné par Petrone Maxime. Gensériс s'avança sur Rome qu'il mit au pillage, et de là pendant 20 ans, jusqu'à sa mort en 477, fit trembler l'Orient et l'Occident ; il survécut à la dernière catastrophe de l'Empire Romain.

2 Conf. Suidas qui reproduit le passage de Damascius, très abrégé dans l'analyse de Photius : « C'était un très honnête homme, d'une haute bravoure, qui était prince, ἐδυνάστευε, de la Dalmatie, de la partie de l'Epire occupée par les Illyriens ; il avait reçu une éducation toute romaine, et était très versé dans l'art de la divination : il avait aussi un grand goût pour les autres sciences et arts. Il s'était rendu indépendant dans son gouvernement, et ne reconnaissait l'autorité ni de l'empereur ni d'aucun autre chef de peuples. Il s'était rendu autonome. Il gouverna avec justice les peuples qui lui étaient soumis et montra une grande habileté politique, un grand art d'administration, une grande valeur dont il fit preuve dans la guerre. Il était extrêmement lié avec le philosophe Salluste ».

3 τὴν βίᾳ. H. lit βιαίαν.

4 ἐπεπείρατο. Hœsch. ἐπειρᾶτο et ἀπεπειρᾶτο.

comme d'un brouillard, comme celui qui se répand dans les grandes douleurs, sur les pupilles mêmes. — Il dit encore (Damascius) qu'un personnage nommé Ouranios [1], citoyen d'Apamée en Syrie, et préfet de Césarée de Palestine, reconnaissait à leurs yeux, de la même manière ces maudits charlatans et sorciers. Notre écrivain dit encore qu'un certain personnage, simple particulier, nommé *Nomos* [2] reconnaissait, à l'inspection de leurs yeux, dans les gens qu'il rencontrait, des meurtriers restés inconnus.

§ 93. Après avoir traversé la mer Egée, Isidore, et Asclépiadès également, dit avoir vu dans le fleuve du Nil une tresse de cheveux [3], merveilleuse de grandeur et de beauté. Une

1 Voir la note suivante.

2 Suid. Ouranios était Syrien d'origine. Il habitait généralement à Constantinople et se présentait comme exerçant la médecine. Quoiqu'il ne connût exactement aucune des doctrines d'Aristote, il n'en était pas moins fort vaniteux et se vantait très haut de tout savoir, parce que dans les réunions, il se montrait âpre et violent dans la discussion. On le voyait souvent se promener devant le Portique de l'Empereur, ou assis dans les boutiques des libraires, et là, il se répandait en discussions sans fin, et à grand renfort d'ambitieuses expressions, devant les personnes qui y étaient réunies, répétant sans se lasser les formules les plus usées et les plus triviales sur le Principe souverain, περὶ τοῦ κρατίστου, sur sa nature et sa substance, sur le principe passif et le principe qui ne peut coexister avec rien (l'Imparticipable), banalités que tout le monde connaît, même ceux, dirai-je, qui ne sont jamais entrés dans une école primaire (*chez le grammatiste*), je ne parle pas de ceux qui ont été nourris et élevés dans une vie supérieure. Cet *Ouranios* se rendit un jour en Perse, où il était emmené par le légat de l'empereur, Aréobindos.

Nomos et Januarios, par leurs vertus et leur justice, l'emportaient sur leurs concitoyens, et je pense, pour ainsi dire, sur tous les hommes de notre temps. Ils étaient versés dans la connaissance et la pratique des affaires administratives, et étaient loués et aimés par les étrangers autant que par leurs concitoyens. Car ils ont été très utiles à leur pays et très aimables envers les étrangers ; mais ils avaient préféré mener une vie tranquille, éloignés des affaires, aimant mieux risquer de perdre de leur fortune propre plutôt que de s'enrichir aux dépens des autres. Ce sont des traits communs à ces deux personnages. Pour ce qui est personnel à chacun d'eux, Nomos était doué d'une plus belle intelligence, il était plus passionné pour les études, soit celles qui initient à la philosophie, soit celles qui sont les fondements de l'éducation de la jeunesse. Il excellait dans l'art de juger les écrivains les plus illustres de notre époque, καθ' ἡμᾶς, toutes les espèces de poésies, tous les écrivains de tout genre, il relevait les qualités comme les défauts du style, de sorte que ni Sévérianus, ni Agapius le philosophe ne l'ont, à *mon* avis, égalé, dans la critique littéraire. Quant à Januarius, il avait plus l'expérience des choses et montrait une plus grande habileté dans les questions *politiques* que son frère Nomos : il était en outre de caractère plus mesuré, et en tout plus ordonné.

3 πλοκαμός. J'ai peine à croire qu'il s'agisse d'une *corde* tressée ou d'une tresse de cheveux. La tresse est, dans l'alphabet des hiéroglyphes phonétiques, un des homophones de l'*h*. C'est peut-être un poisson ou un serpent s'enroulant en

autre fois encore, comme ils prenaient tout deux leur repas *sur les bords*[1] du Nil (notre philosophe fut trois fois témoin du fait), la *tresse* accourut émergeant du fleuve, et à la vue elle mesurait cinq coudées.

Il nous raconte encore beaucoup d'autres prodiges de cette espèce.

§ 94. Il dit qu'Asclépiadès[2], qui avait fait l'ascension du mont Liban, auprès d'Héliopolis de Syrie, y avait vu beaucoup de ces pierres qu'on appelle Bétylies ou Bétyles[3], au sujet desquelles il nous rapporte maintes histoires miraculeuses bien dignes de cette langue impie : il ajoute que quelque temps plus tard lui-même et Isidore les avaient vues.

§ 95. La génération sainte[4] a vécu par elle-même une vie

anneaux tressés. La tresse de cheveux était un signe distinctif de l'adolescence que les Egyptiens quittaient à l'époque de la virilité. On peut voir au Louvre, salle historique, armoire C. deux bas-reliefs qui représentent l'enfance de Ramsès II. Tous les deux nous le montrent coiffé de la grosse tresse pendante.

1 παρὰ. Al. περὶ.

2 Il sera encore question de cet Asclépiadès au § 107.

3 βαιτύλια ou βαίτυλα. Nous voyons apparaître ces pierres sacrées déjà dans la Genèse : Jacob (Genes. XXVIII. 11 sqq.), se rendant de Bersabée à Haran, se sentant fatigué prend une pierre et s'endort en y reposant sa tête Pendant son sommeil Dieu lui apparaît, lui prédisant les grandes destinées de sa race. A son réveil, il dresse la pierre comme un monument de cette vision, et appelle le lieu Beth-El. La même histoire est répétée ch. XXXV. 14 et la pierre qu'il dresse s'appelle *matzebâh* qui signifie *statua, simulacrum*, idoli : aussi Dieu lui-même est appelé *le Berger de la Pierre d'Israël* (Genes. XLIX, 22-26) c'est-à-dire le Dieu adoré sur la pierre dressée par Israël. Les Phéniciens de leur côté ont un *Bœtylos*, un ancien Dieu adoré par eux sur cette pierre, et nommaient en général *Baitylies* ces pierres sacrées et miraculeuses, dont le nom en phénicien est *Abadir*. C'étaient des pierres noires généralement, des pierres météoriques, telles qu'on les rencontre mentionnées à Héliopolis, à Emèse, à Pessinonte en Phrygie. Dans le temple de Paphos en Chypre, on voyait des piliers ou obélisques, pierres terminées en pointe. Le Zeus Syrien Casius est figuré sur les monnaies comme un tas grossier de pierres. C'est une de ces pierres que Rhéa donne à avaler à Kronos, sur le mont Thaumasien en Arcadie, à la place de Zeus qu'il voulait faire périr mais qu'il rejeta après une médecine administrée par Métis. Conf. Sanchoniathon, p. 26, 30, 180. V. T. Live, XXIX. II. Plin., *Hist. Nat.*, XXXVII, 51. Pausan. IX, 27. 48; X. 24. Porphyr. Vie de Pythag. c. XVII. Pythagore fut initié et purifié par les Dactyles Idéens, par la pierre frappée de la foudre. Theophylactus, d'après Cyrille. *Act. Ap.* VII. 43. Æsch. *Eum.* v. 41.

4 ἱερὰ γενεά. De quoi ou de qui est-il question ici? Serait-ce de la race d'or, mentionnée par Asclépius de Tralles, disciple d'Ammonius fils d'Hermias (Schol. Arist. Brand. p. 754. b. 11), à laquelle appartiennent Alexandre et Simplicius, et qu'il oppose à la γένος σιδηροῦν ou à la ἀχυρώδες φῦλον des philosophes (conf. Chaignet, Psych. des Grecs, t. V. p. 12, n. 2 le texte de la scholie) — ou la race d'or de Platon?

pieuse et heureuse, consacrée à la philosophie et au culte des dieux.

§ 96. Ils allumaient les autels avec un feu sacré.

§ 97. Il dit que la panthère a toujours soif, l'épervier, jamais, et c'est pourquoi on le voit rarement boire.

§ 98. (Que) l'hippopotame est un animal pervers : c'est pourquoi dans les écritures hiéroglyphiques, il signifie l'injustice : car après avoir tué son père, il s'accouple par violence à sa mère [1].

§ 99. Le *Soudros* au contraire (c'est le nom qu'on donne aussi au crocodile, dont il est une espèce) est un animal juste, car il ne fait de mal à aucun animal.

§ 100. Le chat [2], distingue les douze heures, et à chaque heure, du jour et de la nuit, il urine toujours : il fait connaitre ainsi les heures, avec la précision d'un appareil. Il ajoute qu'il compte, par le nombre de ses petits, les lumières (quartiers) de la lune, car à sa première portée, le chat met bas 7 petits ; 6 à la deuxième ; 5 à la troisième, 4 à la quatrième, 3 à la cinquième, 2 à la sixième, 1 à la septième : ainsi le chat a autant de petits que la lune a de lumières [3].

§ 101. Le Cébus [4] (c'est une espèce de singe) émet sa semence à la conjonction du soleil et de la lune.

1 On trouve les mêmes assertions dans Pline, Solin, Ammien Marcellin, Plutarque (*de Is.*), Clément d'Alexandrie (*Stromat.*, v.). Conf. Horapollon, l. I., c. 56.

2 αἴλουρος, c'est aussi le nom d'un poisson.

3 Il veut dire que la lumière de la lune se divise en quatre quartiers de 7 jours chacun.

4 C'est le sajou ou sapajou d'Amérique. Cuvier qui en a fait une grande famille distincte des singes de l'ancien continent, ne mentionne pas le détail signalé par Damascius.

§ 102. L'animal appelé Oryx [1] annonce, quand il éternue [2], le lever de l'étoile [3] Sothis.

§ 103. Jusqu'à ce que leurs chefs, par leurs divisions, eussent amené une funeste guerre civile.

§ 104. Et il faisait des prédictions d'après la vision mystérieuse.

§ 105. La masse de la lumière apparaissant sur le mur, se matérialisait pour ainsi dire et se transformait en une figure, absolument divine et surnaturelle, brillant non de grâces et de douceur, mais de grâces austères, très belle cependant, et dans cette expression sévère n'en donnait pas moins l'impression d'une chose vraiment charmante [4].

§ 106. C'est le Dieu que les Alexandrins adorent, selon la doctrine mystique [5] de la théocrasie, comme étant à la fois Osiris [6] et Adonis.

§ 107. Il y avait, dit il, dans la nature d'Héraïscus le philosophe, quelque chose [7] qui lui faisait prendre en horreur les souillures de l'acte de la génération. C'est pourquoi lorsqu'il

1 C'est une espèce d'antilope, qui, figurée de profil sur les monuments égyptiens, a donné lieu à la fable de la Licorne ou unicorne; sur les monuments hiéroglyphiques, on ne voit en effet qu'une corne. L'animal, tout fabuleux qu'il soit, a été décrit par Pline : il aurait eu le corps d'un cheval, le tête d'un cerf, et une longue corne droite au milieu du front. L'antilope est un genre de mammifères ruminants, qui forme le passage des cerfs aux chèvres. — On se demande comment ont pu être amenés de pareils détails dans la vie du philosophe Isidore. Cela suppose des lacunes bien considérables dans le résumé analytique de Photius.

2 Conf. Plut., *de Sollert. anim.*, Élien, l. VII. c. 8; Plin., H. nat. II, c. 40; l. VIII. c. 33 ; Arist., *de Partib. an.*, l. III. c. 2 ; *Hist. Anim.*, l. II, c. I. Conf. Horapollon, l. I, c. 49.

3 τὴν Σωθὲν H. τὸν.

4 Les *Philosophumena*, d'Origène ou d'Hippolyte, (éd. Miller, p. 73) nous rapportent le stratagème dont les magiciens usaient pour faire apparaître Hécate sous la figure d'un feu aérien. On dessinait d'abord sur le mur la personne divine à évoquer, puis, on enduisait secrètement les contours des traits d'une composition de laconique, d'asphalte et de bitume, à laquelle on mettait le feu avec une lampe qu'on en approchait sous le prétexte d'opérer l'évocation.

5 La théocrasie confondait en un seul plusieurs dieux.

6 Alias Σείριον.

καί τι. Al. καίτοι.

entendait parler[1] de n'importe quoi, et dans n'importe quel lieu une femme dans l'état d'impureté, il éprouvait immédiatement des douleurs à la tête. C'est pourquoi pendant toute sa vie, il eut toujours en lui quelque chose de divin, et après sa mort, lorsqu'Asclépiadès se disposait[2] à lui rendre les derniers devoirs, tels qu'ils sont dus aux prêtres, c'est-à-dire entre autres, à jeter sur son corps le manteau d'Orisis, immédiatement des caractères mystérieux apparurent sur toutes les parties des linges qui l'enveloppaient, tracés en lumière brillante, et on vit apparaître tout autour de ces linceuls des formes de fantômes divins.

Sa première naissance[3] avait été sainte et mystérieuse. On

1 φθεγγόμενος H. au lieu de φθεγγομένης. Scholt traduit : impura loquentem, et Westermann : *impuram* mulierem loquentem.

2 Il y a eu de nombreux personnages qui ont porté le nom d'Asclépiadès : Suidas n'a qu'une notice à ce nom. « Asclépiadès, fils de Diotimos, originaire de Myrléanos, ville de Bithynie qu'on appelle aujourd'hui Apamée. Par ses ancêtres les plus reculés, il était de Nicée. Grammairien, disciple d'Apollonius, il a vécu sous les rois de Pergame Attale et Eumène (Eumène III, roi en 157; Attale roi en 137 av. J.-Ch.). Il a écrit des révisions et corrections, διορθωτικά, des ouvrages des philosophes ; a enseigné à Rome, au temps de Pompée le Grand (106–48). A demeuré dans sa jeunesse à Alexandrie, sous le IVe Ptolémée (le IVe Ptolémée étant roi de 222 à 205, ce synchronisme est une erreur de Suidas ou de Damascius. Il s'agirait plutôt de Ptolémée XII roi de 52 à 48 qui fit assassiner Pompée; à moins que Damascius n'ait eu un autre principe pour établir le rang d'ordre des Ptolémées). — Il a beaucoup écrit. »

D'autres Asclépiadès sont : 1. Celui qui, avec Ménédème, transporta d'Elis à Erétrie l'Ecole fondée par Phædon d'Elis, l'ami cher de Socrate. — 2. Un médecin de Bithynie, en relation d'idées avec l'Ecole Epicurienne, contemporain d'Antiochus d'Ascalon, cité par Galien (*Isag.*, c. IV, vol. XIV, p. 683); — 3. Un philosophe cynique cité par Tertullien (*ad nat. hom.*, II, 14). — 4. Un poète de Samos auteur d'un certain nombre de pièces de l'Anthologie, qui a vécu vers 280 av. J.-Ch. — 5. Enfin Montesquieu (Polit. des Rom. dans la religion, cite un Asclépiadès, auteur d'un livre intitulé : « *L'harmonie de toutes les Théologies.* » C'est notre Asklépiadès, dont parle Damascius (*des Principes* § 125 quater) et sur lequel Suidas, qui ne lui a pas consacré de notice spéciale, s'étend au mot Ἡραΐσκος comme nous allons le voir. Rappelons d'abord ce qu'en dit Damascius dans le traité *des Principes* § 125 quater, et dans la vie d'Isidore § 112.

3 Héraïscus. Damascius (des Principes § 125 quater) « Les philosophes égyptiens nous ont fait connaître leur vraie doctrine, doctrine secrète, qu'ils ont trouvée dans certaines traditions égyptiennes, d'après lesquelles il y aurait un principe unique de l'Univers, célébré sous le nom de Ténèbres inconnaissables, et qu'ils invoquent à trois reprises sous ce nom; en outre, les deux principes l'eau et le sable, si l'on en croit Héraïscus, le sable et l'eau d'après *Asclépiadès* qui est plus ancien que lui. D'eux et après eux est né le premier Kamèphis, qui engendre le second Kamèphis, lequel engendre à son tour le troisième Kamèphis, qui composent ensemble le diacosme intelligible tout entier. Tel est l'exposé d'*Asclépiadès*. Héraïscus qui est plus récent, prétend que Kamèphis nommé le troisième à partir de son père et de son grand-père est le *Soleil* qui lui-même est la Raison intelligible. C'est de ces auteurs qu'on doit tirer la connaissance de la doctrine secrète des Egyptiens... comme peuvent s'en assu-

dit en effet qu'en sortant du sein de sa mère et en venant au jour, il avait, posé sur les lèvres, le doigt qui impose le silence, comme les Egyptiens, dans leurs mythes, le rapportent d'Horus, et avant lui, d'Hélios. Et comme la chair du doigt était attachée par la nature aux lèvres, on fut obligé de pratiquer une incision, et la lèvre demeura toujours à la vue légèrement fendue, signe qui rendait visible à tous la preuve de sa nativité miraculeuse. On dit encore que Proclus reconnaissait Héraïscus[1] comme supérieur à lui même; car ce qu'il

rer tous ceux qui désirent le savoir en prenant les écrits de ces auteurs; je veux dire le mémoire d'Héraïscus sur la doctrine générale des Egyptiens, adressé à Proclus le philosophe, et l'ouvrage qu'avait commencé d'écrire *Asclépiadès* sur la concordance de la Théologie des Egyptiens avec celles des autres théologiens : Τῇ ἀρξαμένῃ γράφεσθαι συμφωνίᾳ ὑπὸ Ἀσκληπιάδου τῶν Αἰγυπτίων πρὸς τοὺς ἄλλους θεολόγους. »

1 Héraïscus. Suidas qui résume aussi mais plus fidèlement et plus complètement la vie d'Isidore : « Héraïscus était d'un génie naturellement supérieur à *Asclépiadès*, qui connaissait moins bien que lui la sagesse, ἡ Σοφία, des Egyptiens, parce que tout le temps que celui-là avait passé en Egypte, celui-ci avait vécu à l'étranger. L'autre lui était bien égal, mais il lui était inférieur par les dons naturels et par la science. Héraïscus avait reçu de la nature le don de deviner la nature des êtres vivants et des images sacrées non vivantes. Car aussitôt qu'il avait jeté les yeux sur eux, son cœur était comme frappé d'un délire divin, θειασμός; son corps comme son esprit était agité de mouvements violents, comme s'il était possédé par un Dieu. Et si quelque image n'avait pas la puissance de lui causer ces émotions, c'est qu'elle était sans âme, sans vie, et qu'elle ne contenait pas une inspiration divine. C'est par ces impressions qu'il décida que la statue de l'Eternité, ὁ Αἰών, était possédée par un Dieu, par ce Dieu que les Alexandrins adorent comme étant à la fois *Osiris et Adonis*, ὁμοῦ ὄντα, d'après ce qu'on appelle de son vrai nom, la *Théocrasie* mystique.

Il y avait dans la constitution naturelle d'Héraïscus une répulsion instinctive des souillures de la nature; et s'il entendait une femme parler n'importe de quoi et n'importe où, quand elle était impure, il sentait immédiatement un mal de tête, et c'était pour lui un signe que la femme perdait son sang. Tant il y avait en lui pendant sa vie, je ne sais quelle vertu divine, et même après sa mort, quand Asclépiadès se disposait à lui rendre les honneurs accordés par l'usage aux prêtres, et arrangeait sur son corps la robe osirienne (tout mort devenait un Osiris), immédiatement des signes mystérieux tracés en caractères lumineux, jaillirent de toutes parts des linceuls qui enveloppaient le corps, et autour du corps lui-même, on vit apparaître des formes d'images divines, qui révélaient clairement avec quelle nature de dieux son âme était en commerce et en communauté de vie, συνέστιος. Sa première naissance fut véritablement miraculeuse, car on rapporte qu'en sortant du sein de sa mère il avait sur les lèvres le doigt qui prescrit le silence, comme dans leur mythologie, les Egyptiens le disent d'Horus[1], et avant Horus d'Hélios, et comme la chair

1 Cet Horus, fils d'Osiris, est le symbole du Soleil, au matin, ou au sortir de l'hiver, lorsqu'il est encore enfant, c'est-à-dire faible, ce que paraît signifier son nom égyptien, Har (ou Hor)-pech-roud ou Har-oéri, aux pieds mous. Il était représenté sous la figure d'un enfant enveloppé de langes, et tenant un doigt sur ses lèvres pour montrer qu'il était *infans*, incapable de parler. Les Grecs, sur cet indice, l'ont pris à tort pour le Dieu du Silence, et transformé en Har-pocrate, son nom égyptien, Har ou (Hor)-pesch-roud.

savait, Héraïscus le savait également, et ce qu'Héraïscus savait, lui, Proclus, ne le savait pas

§ 108. Il dit qu'Anthémius (v. § 64 n.) qui régnait à Rome (467 à 472), hellène de croyance, partageait les sentiments de Sévère, attaché aussi au culte des Idoles et qu'il avait fait lui-même consul, et que tous deux avaient formé secrètement le projet de rétablir le culte abominable des Idoles.

§ 109. Il affirme encore qu'Illus [1] et Léontius, qu'Illus avait opposé comme empereur à Zénon, étaient animés des mêmes sentiments et avaient également les mêmes dispositions pour la religion impie, et que Pamprépius les y poussait très fortement

du doigt était adhérente aux lèvres, on fut obligé de le détacher par une incision. Aussi tout le monde pouvait voir sa lèvre fendue, ce qui était le signe de sa mystérieuse naissance [1].

C'est pour cela qu'il réalisa une si grande perfection de vie, passant continuellement sa vie dans les sanctuaires, et dans les lieux d'initiation aux mystères (au lieu de τελεστήριον, je lis τελεστηρίοις avec Æm. Portus, qui met en note : « loca, in quibus Initia fiebant et homines initiabantur. ») Ce n'est pas seulement en Egypte qu'il apporta quelque modification aux rites héréditaires et nationaux, τὰς πατρίας τελέτας (κινοῦντι) mais dans tous les pays où ils avaient quelque chose de défectueux. Héraïscus était devenu lui-même un Bacchant, βάκχος, comme le lui avait annoncé un songe.

Quant à *Asclépiades*, plus profondément versé dans la connaissance des livres des Egyptiens, il était plus exact aussi dans l'exposé de la théologie nationale, πάτριον θεολογίαν. Il avait scruté profondément la nature des Principes (premiers), des Principes intermédiaires, μέσα, et le nombre infini des termes absolument derniers C'est ce qu'on peut voir clairement par les hymnes qu'il écrivit en l'honneur des Dieux de l'Egypte. et par le traité qu'il avait entrepris d'écrire et qui contenait : « l'*accord* de toutes les *théologies*. » — Il a écrit aussi une Histoire des Egyptiens; qui comprenait les événements *ogygiens* (préhistoriques) pendant une durée qui n'était pas moindre que 30.000 années, et était même un peu plus longue.

Héraïscus était non seulement un homme de bien, mais un homme bon. Cependant il éprouvait une indignation courroucée contre la méchanceté humaine, et se montrait ferme et courageux en face des mauvais desseins des hommes. Jamais il ne franchit les bornes de la justice. Car Ammonius et Erythrios, l'Egyptien, par leurs rivalités mutuelles et leurs différends à Byzance, cherchaient à se jeter l'un l'autre dans les plus graves périls. »

Suidas a un autre article : sur un Héraïscus, Egyptien, d'un esprit très intelligent, mais inférieur dans la discussion.

1 Ce passage se trouve textuellement dans le texte de Photius.

1 Suidas n'a qu'une ligne à ce nom : « Illus, nom propre d'un personnage qui fut le *mage* de Zénon » c'est-à-dire l'astrologue Voir § 172-190.

§ 110. Il raconte lui aussi et de la même manière que les autres historiens les artifices prestigieux de Pamprépius, son grand manque de foi envers ses amis et sa mort violente.

Ce Pamprépius était Egyptien d'origine et un grammairien de profession.

§ 111. Je ne suis pas enclin à dire une chose dont la vérité est obscure et qui pourrait facilement engendrer des haines [1].

§ 112. Laissant ici de côté le Pythien, je reviens à l'*Eubéen* [2], Héraïscus.

§ 113. Il avait la voix prodigieusement puissante (ἀνεβόα) [3].

§ 114. Il laissait croître ses cheveux et tomber jusque sur les épaules.

§ 115. (Il dit) que les Phéniciens et les Syriens donnent à Kronos le nom de *El*, *Bel et Tholathès*.

§ 116. Lui et Asclépiodotus qui avait été autrefois son précepteur, παιδάγωγος, entrèrent, pour nager, dans le courant

1 Damascius complètera ces renseignements sur Pamprépius aux §§ 168-171-172-288. — Voir sur Sévère les notes au § 9. Zénon l'Isaurien, chef de la garde Isaurienne, gendre et successeur de Léon le Thrace, est nommé empereur en 474, par ses soldats, renversé du trône par les intrigues de la veuve de Léon, Vérina, et remplacé par Basiliscus, qui s'était révolté contre lui; il est rétabli par les Isauriens et les Goths. Il est célèbre pour avoir voulu mettre un terme aux querelles religieuses, par son *édit d'union*, Ἑνωτικόν, qui mécontenta toutes les sectes. Il périt par la trahison de sa femme Ariadné en 491, pendant qu'il était ivre, et fut enterré vivant. Il eut pour successeur Anastase. — Léontius, patrice d'Orient, se fit proclamer empereur, sous le règne de Zénon en 485, mais fut mis à mort en 488 par Théodoric, chef des Goths que Zénon envoya contre lui.

Quant à Illus, Damascius complète les traits de ce personnage aux §§ 169, 172, 290. Suidas se borne à dire : nom propre d'un homme qui était le magicien, μάγος, l'astrologue de Zénon. On peut voir par le § 109 qu'il trahissait son maître en faveur de Léontius.

2 Nous apprenons ici qu'Héraïscus était originaire de l'Eubée, à moins qu'il ne joue sur le mot, et ne fasse allusion, comme on peut l'induire du § suivant, à sa voix de Stentor. Mais qui désigne-t-il par l'épithète : le *Pythien*?

3 Le texte d'Hœschell : τὸν εὐθιέα ἀνεβόα μέγιστον ὅσον — où il restitue lui-même εὐβοέα, a été mieux divisé par Bekker, que suit Westermann.

du fleuve Méandre, et que le Méandre les ayant saisis au milieu de ses tourbillons, allait les noyer, lorsqu'Asclépiodotus, se soulevant un peu hors de l'eau, autant qu'il le fallait pour pouvoir regarder le soleil, « Nous allons mourir, » s'écria-t-il, ajoutant quelques paroles mystérieuses. Alors soudain, sans qu'aucune aide visible vînt à leur secours, ils se trouvèrent déposés sur le bord du fleuve, à moitié morts : ensuite, ayant recouvré leurs sens, ils se sentirent comme remontés des fleuves de l'Hadès : tant était merveilleuse et divine la puissance que possédait cet Asclépiodotus [1], même quand il était encore dans un corps.

1 Damascius complète la biographie de ce personnage aux §§ 126-127-128-130-131-139-140-160-270. — Au § 160 il mentionne un Asclépiodote, gendre du grand Asclépiodotus, τοῦ μεγάλου Ἀσκληπιοδότου. C'est à celui-ci, c'est-à-dire au jeune, sans doute, que se rapporte l'article de Suidas, qui, chose étrange, ne mentionne pas le Père. On ne voit pas bien clairement auquel des deux se rapporte ce qu'il dit au mot Δεισιδαιμονία. « Asclépiodote était véritablement un saint homme, et très pieux. Dès le commencement de sa vie, il se montra tellement superstitieux, tellement scrupuleux, qu'il n'osait pas offrir de sacrifices, ni entendre parler d'aucune doctrine mystérieuse, ἀπορρήτου μηδένος ἀκούειν. Car il estimait que des êtres appartenant au monde de la génération, n'étaient pas dignes de remplir ces devoirs religieux, et que cela ne convenait qu'à ceux qu'on considère comme dignes de vivre dans l'Olympe. » Cet Asclépiodote semble avoir été un esprit original en philosophie, et indépendant en matière de religion, un libre-penseur. Simplicius (*in Physic.*, 188 b.) : « Les philosophes qui sont venus après Proclus, jusqu'à nous, ont presque tous suivi sa doctrine non seulement sur ce point (la question de l'essence du Temps) mais sur tous les autres ; j'excepte de cette assertion Asclépiodotus le meilleur des disciples de Proclus, et Damascius mon maître, dont l'un, par suite d'une très haute intelligence naturelle, aimait et recherchait les idées nouvelles. Pour Damascius, il n'avait même pas subi la fascination qu'exerçait l'Egypte sur tous les esprits grecs. » Au mot ἀδαήμονες, Suidas qui l'explique par ἄπειροι, en cite un emploi, tiré sans doute de Damascius : « mais lui, Asclépiodote, était demeuré très étranger, ἀδαημονέστερος, à la science et à la sagesse des Egyptiens, τὴν τῶν Αἰγυπτίων σοφίαν. Ce qu'il ne relève pas pour lui en faire un mérite ; mais ce qui est, à nos yeux, tout à l'honneur de l'indépendance et de la fermeté de son esprit.

Dans une notice sur Soranus, Suidas, toujours d'après Damascius, Vie d'Isid. § 129, relève ses connaissances en médecine. « Soranus, d'Ephèse, le jeune (car il y a eu un Soranus, également d'Ephèse et également médecin, qui après un séjour à Alexandrie, vint pratiquer à Rome la médecine, sous Trajan et Adrien, et est l'auteur de livres nombreux et très beaux) — Soranus (cité par Damascius § 129) a écrit 4 livres sur les maladies des femmes, la Biographie des médecins, sur leurs sectes ou écoles, 10 livres d'ordonnances, et divers autres ouvrages Asclépiodotus le philosophe, qui avait étudié la médecine, disait que parmi les médecins modernes, il n'approuvait que la médecine de Jacobus et parmi les anciens, après Hippocrate, Soranus de Cilicie, surnommé de Malles. » Ce Jacob d'Alexandrie est cité par Damascius aux §§ 120, 123, 124, 125, 128, 129.

Zeller croit que l'article de Suidas concerne *le grand* Asclépiodote. Il serait étrange en effet que Suidas ne parlât que du gendre : mais cependant aucun des traits de

§ 117. Les Cariens appellent cette région : Les demeures, αὐλαί, d'Apollon. De ces lieux, Asclépiodotus partit pour se rendre à Aphrodisias (Ἀφροδισιάς) : et déjà le soleil était couché, et aussitôt il voit se lever la lune, telle qu'elle est lorsqu'elle est pleine lune et cependant elle n'était pas dans le signe zodiacal qui est diamétralement opposé au soleil, ἐν τῷ ζῳδίῳ διαμετροῦντι τὸν ἥλιον.

§ 118. Mais la fatalité qui détruit toutes les choses antiques, a aussi détruit la statue.

cette notice ne rappelle ceux que Damascius donne sur le personnage dans la *Vie d'Isidore*, comme on pourra s'en convaincre par la comparaison. Suidas dit : « Asclépiodotus, dès son enfance, était reconnu comme l'esprit le plus pénétrant et le plus docte des hommes de son âge. Il s'intéressait et s'occupait de tout, ne cessait de se rendre compte de tous les événements accidentels, des choses merveilleuses que produit la nature, et des ouvrages créés par tous les arts et industries de l'homme. C'est ainsi qu'en peu de temps il apprit à connaître tous les mélanges des couleurs, des teintures, les bains divers qui font l'ornement et la beauté des étoffes, les variétés infinies des bois, ceux qui ont des veines droites et ceux dont les veines s'entrelacent, les propriétés et les formes diverses des plantes, de celles qu'on rencontre partout, et des espèces plus rares. Pour les étudier et les découvrir, il ne reculait devant aucun moyen. Il ne cessait de tourmenter de ses questions, les ouvriers de chaque métier, assis auprès d'eux, et s'enquérant avec le plus grand soin de tous les détails. Mais il portait encore à un plus haut prix l'histoire de la Nature, et surtout l'histoire des animaux, étudiant de ses propres yeux leur structure interne (il pratiquait l'anatomie) et ceux qu'il ne pouvait pas examiner lui-même, s'enquérant auprès des autres, fussent-ils très au loin. Il avait fait un recueil de tout ce qui est attribué aux anciens sur ces sujets.

— Il était originaire d'Alexandrie, et pour l'avoir beaucoup fréquenté, JE SAIS de source certaine, que c'était un homme qui ne se proposait que des intentions parfaitement honorables, et qui n'était pas de beaucoup inférieur à SON PÈRE (C'est son beau-père que Damascius désigne par ce nom) en ce qui concerne l'ardente piété, l'espérance toujours tendue vers Dieu, avec toute la force de l'Amour. Cependant dans la philosophie il lui était supérieur (à son père) et il était mieux pourvu (que lui) de toutes les sciences propédeutiques, τῇ ἄλλῃ προπαιδείᾳ. C'est pourquoi la ville de Vénus (Aphrodisias) fleurit sous lui d'une renommée de grande sainteté, et il étendit et pour ainsi dire fit émigrer au delà des frontières et installa le culte de la justice divine, ἀπῴκισε τὴν ἀπόῤῥητον θέμιν (?) dans cette Alexandrie vouée au culte d'Osiris et dans beaucoup d'autres villes de l'Orient, vouées au culte des Mages. Malgré sa dignité grave, il était aussi aimable ; son commerce avec ses amis était plein d'agrément. Depuis son enfance jusqu'à la vieillesse, il conserva sa belle intelligence il introduisit dans les temples beaucoup d'inventions, fruits de son propre esprit, en ce qui concerne les ornements des statues, et pour quelques-unes d'elles, composa des hymnes nouveaux. Fort expérimenté dans l'administration de sa fortune, agriculteur habile, il put payer beaucoup de dettes que lui avait laissées son père. Quoiqu'il n'employât que des moyens honorables pour s'enrichir, il fit de grandes dépenses par suite de ses dispositions d'âme vraiment saintes, et par l'effet d'une noble ambition politique qu'il considérait comme nécessaire et qui, d'ailleurs, était dans les traditions de sa maison Aussi il fut contraint de laisser à ses filles un patrimoine obéré. *J'aurais* beaucoup d'autres choses à dire sur lui : le peu que *j'en écris* ici est pour lui témoigner ma reconnaissance. »

§ 119. Il était originaire d'Alexandrie, né de parents qui n'avaient aucune illustration sous le rapport des avantages qui tiennent du hasard, mais sous les autres rapports très honorables et de mœurs *saintes*.

§ 120. (Il dit) au sujet de Jacob, le médecin, qui, par son origine immédiate et la plus proche était Alexandrin, mais qui remontait à une famille de Damas, (il dit) qu'il était fils d'un médecin qui pendant 40 ans avait fait des études expérimentales, et visité pour ainsi dire toute la terre habitée en pratiquant son art, et en en jugeant les résultats, qui, pendant un nombre égal d'années enseigna à Jacob son fils la médecine [1], au sujet de ce Jacob [2] il raconte, comme beaucoup d'autres, des choses incroyables, par exemple, qu'en entendant éternuer [3] une femme, à maintes reprises, *il* [4] avait perdu toutes ses dents, et que sur ce seul fait, il put deviner tout ce qui avait rapport à cette femme, sa forme, la couleur de son corps, sa taille, et toutes les affections et les états de son âme qui ont un caractère physique.

§ 121. (Il dit) que le père de Jacob, après avoir pendant de longues années parcouru le monde, vint à Byzance, et découvrit que les médecins de cette ville ne possédaient aucune science exacte de leur art, ne faisaient aucune expérience personnelle, mais sur la foi des doctrines des autres, on ne peut pas dire soignaient les malades, mais usaient de recettes de bonnes femmes et d'expédients ridicules ; (mais tous deux, le père et le fils étaient sans piété [5]).

§ 122. (Il dit) que ceux-ci employaient beaucoup, dans les maladies, les purgations et les bains ; qu'ils avaient peu de penchant à pratiquer des opérations chirurgicales, à l'aide du

1 τῆς ἰατρικῆς, l. τὴν ἰατρικήν.
2 C'est celui dont Asclépiodote prisait si fort le talent et la science de médecin.
3 πταρεῖσαν. Alias παρεῖσαν.
4 *Il* ou *elle* ?
5 On conçoit alors la préférence d'Asclépiodotus, qui apportait dans la philosophie les mêmes méthodes rationnelles et expérimentales et rejetait tout mysticisme.

fer et du feu, mais combattaient les plaies les plus douloureuses par la diète. Ils répudiaient la saignée [1].

§ 123. Quand il soignait des riches, Jacob les invitait à secourir les malades qui étaient pauvres ; lui-même les soignait sans percevoir d'honoraires, se contentant de son traitement officiel [2].

§ 124. Notre historien dit qu'il avait vu à Athènes une image, portrait de Jacob, et que le personnage ne lui avait pas semblé très intelligent, mais grave et digne.

§ 125. Ce Jacob pendant son séjour à Athènes, où il était l'objet d'une grande admiration, recommanda à Proclus malade de s'abstenir de chou-rave, et de prendre beaucoup de mauves [3]. Mais celui ci, se conformant à la règle pythagoricienne ne put se résoudre à manger des mauves [4].

§ 126. Asclépiodotus n'avait pas un génie vraiment et parfaitement grand, comme la plupart l'ont cru ; mais il était d'un esprit très prompt à douter [5] ; il ne montrait pas dans ses leçons une grande finesse d'intelligence [6], mais il était toujours égal à lui-même, et surtout [7] quand il s'agissait de choses divines, de l'invisible et des parties sublimes de la conception Platonicienne.

Il était encore plus inférieur en ce qui concernait la science

1 προείετο. Peut-être, dit H. προείεντο qu'adopte West.

2 Il y avait donc des médecins payés par l'état ou par les villes.

3 Ce n'est pas sans doute la mauve sauvage, dont les propriétés émollientes et adoucissantes recommandent l'emploi en décoction pour tisanes ou bains, contre les inflammations internes. Comme il s'agit d'une nourriture, ἐσθίειν μαλάχην οὐκ ἀνέσχετο il faut penser à la mauve à feuilles rondes, ou petite mauve, que les anciens mangeaient en guise d'épinards, et qui est encore, dans certaines contrées de l'Italie, d'un usage alimentaire.

4 μαλάχην l. μαλαχῶν.

5 ἀπορεῖν ὀξύτατος. Renouvier, Psych. t. II, p. 39. « Le dernier mot de l'éducation, celui qui comprend tout quand on le creuse, est *savoir douter*, apprendre à douter. Et n'est-ce pas aussi le secret du *bon* sens. *L'ignorant* doute peu ; et le fou ne doute jamais. »

6 συνεῖναι. On sait qu'on appelle les séances ou cours des anciens, συνουσίαι.

7 Se rapporte sans doute à ἀπορεῖν ὀξύτατος et à οὐλίαν ἀγχίνους. Cet esprit plein de bon sens et de ferme bon sens, excluait de la science le mystère et le surnaturel ; ce qui pour Damascius est la preuve d'une faible intelligence.

sublime Orphique et Chaldéenne, qui dépasse l'intelligence vulgaire de la philosophie. Mais il possédait des connaissances très solides, et au-dessus de celles de tous ses contemporains, dans les sciences naturelles [1], et aussi dans les mathématiques, et c'est ce qui lui attira la réputation d'un grand génie, même dans les autres sciences. En ce qui concerne la morale et la théorie des vertus, il s'efforçait toujours d'introduire des nouveautés, de réduire la recherche à des questions basses, aux choses phénoménales, ne pouvant s'assimiler aucune, pour ainsi dire, des pensées des anciens, ramenant tout et rabaissant toute doctrine à l'ordre de la nature et des choses de ce monde.

§ 127. Il dit qu'Asclépiodotus, qui avait des dispositions naturelles très belles pour la musique, voulut en vain ressusciter le genre enharmonique, tombé en oubli, quoiqu'il retranchât ou restreignît les deux autres genres qu'on nomme le chromatique et le diatonique. Mais il ne put rétablir ce qu'était l'enharmonique, en changeant [2] et déplaçant les *magadès* [3] comme il le disait et en en essayant plus de deux cent vingt, et la raison qui l'empêcha de découvrir ce genre, c'est la mesure extrêmement petite des intervalles enharmoniques, qui est ce qu'on nomme dièse [4]. Le sentiment perdu,

1 πρὸς φυσιολογίαν.

2 ἀπαλλάξας. Al. ὑπαλλάξας.

3 Les deux extrémités inférieures de la lyre qui se rejoignaient en bas, étaient les ἀγκῶνες; celles d'en haut s'écartaient comme des cornes, et s'appelaient κέρατα. En haut, elles étaient fixées à une traverse en bois, ζυγόν; par en bas, à l'ὑπολύριον, ou μαγάς, le pied de l'instrument.

4 Les anciens connaissaient deux et même trois dièses : l'un simple, ou dièse enharmonique, qui est l'excès du demi-ton majeur, sur le demi-ton mineur, et a pour valeur $\frac{128}{125}$. Cet intervalle annulé chez nous par le tempérament n'était même pas perceptible, ou au moins fixément discernable pour les anciens. Le dièse ordinaire, ou double dièse, ou dièse chromalique, ou division du ton en deux parties, le demi-ton mineur, est la différence de la tierce majeure à la tierce mineure, et par conséquent du ton mineur au demi-ton majeur : il élève ou abaisse la note sans en changer le degré; quand il l'élève, il s'appelle dièse, quand il l'abaisse, il se nomme bé mol : sa valeur est exprimée par le rapport 25 : 24. Enfin il est un troisième dièse enharmonique majeur ou triple dièse, inventé par Aristoxène et obtenu exclusivement par le calcul. Aristoxène avait, par sa fausse méthode, divisé le ton en fractions si petites, que suivant Ptolémée (*Harmon.*, 1, 6) elles n'exprimaient rien d'exécutable ni d'appréciable à l'oreille. Déjà au temps de Ptolémée, le genre enharmonique était depuis longtemps tombé en désuétude. Conf. Plut. *de music.*, Burette, Acad. d. Inscript., t. XV, p. 387. Macrob., *Songe de Scipion*, 11. 4.

pour notre oreille, de ce minime intervalle, a fait disparaître[1] tout le reste du genre enharmonique[2].

§ 128. (Il dit) qu'Asclépiodotus avait eu pour maître dans la médecine, Jacob, dont il suivait religieusement toutes les doctrines et qu'il dépassa sur quelques points. Car il restaura l'usage depuis longtemps perdu de l'ellébore blanc[3], que Jacob lui-même n'avait pas conservé, et il guérit[4] par là, contre toute attente, des maladies incurables.

§ 129. Il dit qu'Asclépiodotus, parmi les médecins modernes n'en estimait aucun que Jacob[5]; et parmi les anciens, outre Hippocrate, que Soranus le Cilicien de Malles.

1 προσαπώλεσεν. Al. ἀπώλεσεν.

2 A ce propos, Scholt met en note : Asclepiodotus ex musico medicus. C'est le contraire de Perraul qui

De mauvais médecin devint bon architecte.

3 On donne le nom d'Ellébore blanc au *Veratrum album*. L'Ecole d'Hippocrate préconisait l'usage de ses racines, particulièrement dans les aliénations mentales. Toutes les espèces d'Ellébore contiennent un principe vénéneux d'une action très violente qui rend le médicament très dangereux, aussi n'est-il guère employé aujourd'hui que dans l'art vétérinaire. L'Ellébore d'Orient, très commun dans l'Asie mineure, jouit encore de toute sa vogue chez les empiriques musulmans. L'Ellébore noir ne se cultive que comme plante de parterre : c'est la *Rose de Noël*. L'Ellébore fétide est regardé par beaucoup de médecins comme un excellent vermifuge.

4 ἰάσατο l. ἐξιάσατο.

5 Suidas a trois articles sur des personnages également nommés Jacob. Celui dont il est question ici est « Jacob, originaire de Damas, qui arriva au sommet de la science et fut accompli dans son art. Non seulement il possédait un excellent diagnostic, mais il guérissait ses malades à la fois selon des méthodes rationnelles et selon les données de l'expérience et de la pratique, et cela avec autant de sagesse que de compétence. De sorte qu'il acquit la renommée du premier médecin de son temps, et que, comparé même aux anciens, il fut supérieur à la plupart d'entre eux. Comme il avait un art pour ainsi dire divin, il était aimé et adoré des pauvres, et l'on avait une telle confiance en lui, et dans l'estime des méthodes qui lui étaient propres, (je lis ἐπ'αὐτῷ, au lieu de ἐφ'ἑαυτῷ) que lorsqu'il venait voir quelque malade, et avait, d'après les symptômes, déterminé la maladie, s'il déclarait que l'homme vivrait, tout le monde s'attendait à sa future guérison; sinon, à sa mort; et jamais l'événement ne trompa ces prévisions. C'est lui qui disait que le parfait médecin doit, ou bien renoncer à suivre la maladie, ou s'il entreprend de la traiter, doit tout de suite améliorer l'état du malade, et ne le quitter que lorsqu'il se porte mieux, mais ne jamais l'abandonner auparavant. Il guérissait pour ainsi dire tout le monde de leurs souffrances, ou tout de suite, ou en peu de temps. C'est pourquoi tout le monde appelait Jacob *le Sauveur*, comme l'avait été autrefois Asklépios. Mais les médecins l'accablaient de calomnies et d'injures, comme s'il était un *ami des dieux et un saint*, ἱερός[1] : et ils ne se

1 Ce qui n'est guère injurieux. Il faut que les mots θεοφιλής et ἱερός aient eu un sens accessoire, comme notre mot : sacré, ou qu'ils soient pris ironiquement.

§ 130. C'est ainsi qu'Asclépiodotus rendit Dêmianê, sa femme, qui était d'une timidité qui dépassait toute mesure, ferme et courageuse, lui donna une résolution virile dans le gouvernement de sa maison, aussi bien que modeste et réservée dans la vie commune.

§ 131. A Hiérapolis en Phrygie il y avait un temple d'Apollon, et sous le *naos* de ce temple se trouvait une caverne d'où s'exhalaient des vapeurs mortelles : parmi les animaux les oiseaux eux-mêmes ne pouvaient pas passer au-dessus du gouffre sans péril, et tous ceux qui s'en approchent, meurent. Les Initiés seuls pouvaient sans en éprouver aucun mal descendre et passer quelque temps dans la profondeur de l'antre. Notre auteur dit que lui-même et Dorus le philosophe [1], cédant au vif désir de le visiter, y étaient descendus et

trompaient pas. Car c'était un homme cher aux dieux et un parfait honnête homme, et aimé vraiment de Dieu, et, s'il faut parler le langage du philosophe, on croyait que l'âme de Jacob était une âme Asclépiadique et d'une essence *Pæonique*. Il possédait de plus cet amour de l'art qui aime à se rapprocher de tous ceux qui exercent un art, et à se lier avec ceux qui en sont les maîtres. C'est ainsi qu'il disait que c'est inspiré par les Dieux que Phidias avait fait ses statues et que Zeuxis avait peint ses tableaux.

Un autre Jacob, fils d'Hésychius, médecin, appelé *Psychochristos*, de Damas, pratique la médecine sous l'empereur Léon.

Un troisième s'empoisonna sous Valens, sur les conseils de Libanius le sophiste, parce qu'il avait fait des recherches (magiques) pour savoir qui succéderait dans le gouvernement impérial à Valens (364-378). Ce n'était pas seulement le soupçon d'une conjuration qui excita Valens à des actes de cruauté : c'est le fanatisme religieux, non moins sanguinaire chez cet empereur Arien que chez les Orthodoxes. La divination faisait partie du culte païen proscrit déjà et persécuté. « Valens, dit Zonaras, (*Annal.* XIII, c. 16) en vint à incriminer tous les philosophes de renom, tous ceux qui s'étaient distingués dans les lettres, et même plusieurs personnages qui occupaient des charges à la cour. » Libanius et Iamblique furent enveloppés dans ces accusations. On les accusa d'avoir cherché, à l'aide de l'alectromancie, à découvrir le nom du successeur de l'Empereur. Iamblique effrayé, s'empoisonna. Zonaras, *id.*, *id.*

1 Avec Alexandre d'Aphrodisias (de l'époque de Septime Sévère, 193-211), disparaît la véritable école Péripatéticienne, qui se fond dans l'école Néoplatonicienne, où l'on s'occupe d'ailleurs avec zèle de commenter les œuvres d'Aristote. Mais on n'entend plus parler qu'isolément de philosophes qui professent dans son ensemble toute la doctrine du Lycée, et parmi ceux-là est Dorus, qui, d'ailleurs lui-même fut, par Isidore, converti au Platonisme. Suidas, qui ne fait sans doute que reproduire Damascius, nous dit : « Dorus, d'Arabie, que Damascius, dans son histoire des philosophes, εἰς τὴν φιλόσοφον ἱστορίαν (c'est le titre qu'il donne à la vie d'Isidore) nous dit avoir été un chercheur intrépide, ζητητήν, de la vérité. Isidore, le voyant d'abord complètement enchaîné par les hypothèses d'Aristote, dans lesquelles il avait été nourri dès l'enfance, et ne pouvant s'envoler vers les hauteurs de la philosophie et les beautés sublimes de Platon, à cause de son âge avancé et de la droiture de son caractère, Isidore reconnaissant la beauté de son génie, le ramena peu à peu, délivra

en étaient remontés sains et saufs. Notre auteur dit : Un jour à Hérapolis, m'étant endormi, il me sembla dans un songe que j'étais devenu Attès, et que la Mère des Dieux célébrait en mon honneur la fête qu'on appelle des Ἱλάρια : c'est ce qui expliquait comment nous étions revenus sains et saufs [1] de l'Hadès. Revenu à Aphrodisias je racontai à Asclépiodotus la vision qui m'était apparue en songe. Celui-ci fut tout étonné de ce qui m'était arrivé, et en réponse à mon songe, il me fit un récit qui n'était pas un rêve, mais un fait beaucoup plus merveilleux que l'incident moins important de mon songe : car il me dit qu'étant encore très jeune il était allé dans cet endroit et qu'il avait voulu en connaître par expérience la nature. Ayant donc plié et replié deux et trois fois son manteau sur ses narines, afin de ne pas absorber, s'il venait à respirer à plusieurs reprises, l'air corrompu et pestilentiel, mais un air intact et salubre, qu'il avait apporté du dehors enveloppé dans les plis de son manteau, après ces précautions, il était entré dans l'abîme. en suivant le courant des eaux chaudes jaillissantes, et avait parcouru la plus grande partie du gouffre inaccessible, mais n'était cependant [2] pas arrivé à la fin de la descente : car le chemin était coupé par un précipice profond, où tombaient les eaux [3] qu'aucun homme ne pouvait franchir, et que seulement par le secours divin, celui qui descendait là, pouvait aller jusqu'au bout [4]. Voilà par quel expédient habile, Asclépiodotus put sortir de là sans éprouver aucun mal, et plus tard il eut l'art de composer avec des ma-

son esprit des liens qui l'emprisonnaient, et le lança dans la mer immense de la vérité : de sorte qu'il renonça à cette doctrine péripatéticienne qui procède à de petites conclusions, par des syllogismes rigoureux et exacts, et le fit remonter à cette splendide lumière accompagnée de feu, qui nous a été envoyée par une sorte de Prométhée, à cette dialectique, qui est la vision directe et la plus pure de la Raison, de la Sagesse, et installa dans cette doctrine, les espérances de la vie philosophique de ce personnage.

1 γεγονυῖαν l. γενομένην.

2 οὐ μὴν. Al. ὁ μὲν.

3 Une cataracte.

4 Conf. Iambl., *des Mystères*, sect. IV. § 1. « Ce qu'on appelle le Gouffre de Charon exhale de ses profondeurs une espèce d'air qui a la puissance de tuer indistinctement tout ce qu'il touche. » Strab., p. 636, 649, 579. ἄορνόν ἐστι σπήλαιον ἱερὸν Χαρώνειον λεγόμενον. Plin., *Hist. n.*, II. 93, 208. Spiracula vocant alii Charonea scrobis mortiferum spiritum exhalantis. »

tières de différentes espèces, un gaz semblable à ce gaz pestiféré [1].

§ 132. Les limites qui séparent les philosophes des prêtres ne sont pas moins grandes, que les différences entre Mysiens et Phrygiens [2]. Et cependant Patricius osa, contre les principes de la philosophie, se jeter dans les doctrines des prêtres [3].

§ 133. Mais celle-ci dit : Je suis une femme du pays, et une paysanne.

§ 134. Mais lui s'étant réveillé, et ayant appuyé son coude sur le tabouret, dit :

§ 135. Il était plein d'urbanité et d'affabilité en société, non seulement dans les réunions sérieuses, mais aussi dans celles où parfois on se livrait à la plaisanterie, de sorte qu'il était très recherché de ceux qui avaient commerce avec lui, pour d'autres raisons que les services qui leur rendait.

§ 136. Dans une maladie très douloureuse et très périlleuse causée par une dilatation du canal intestinal, jusqu'à son orifice inférieur, il invoqua le Dieu.

§ 137. Il contracta mariage avec une femme sur le point d'accoucher [4].

§ 138. Comme il était couché sur son lit, il lui sembla sou-

1 C'est une vraie combinaison chimique de gaz.

2 Proverbe rapporté par Strabon.

3 Conf. Marin. Vie de Proclus. § 6. Patricius, de Xanthies, de Lycie, d'une noble origine, mari de Marcella, et père de Proclus, après un séjour à Byzance, où naquit son fils, revient dans sa ville natale. A moins qu'il ne s'agisse d'un *Patricius*, amant de Vérina, femme de Léon le Thrace, et sœur de Basiliscus qu'elle fit élire empereur à la suite d'une conspiration contre Zénon l'Isaurien, son gendre, mais avec le dessein secret de faire promptement substituer Patricius à Basiliscus. Mais celui-ci s'étant défait de Patricius, elle aida à la restauration de Zénon. Plus tard, de nouveau mécontente de son peu d'influence, elle tenta de faire assassiner Illus, favori de Zénon (484); elle échoua, et Illus la fit enfermer dans un château de Cilicie, où elle mourut en 485, après avoir essayé de nouvelles machinations politiques.

4 ἐπίτοκα οὖσαν. H. peut-être ἐπίτεκα qu'adopte Westerm. Alias : ἔπειτα καλοῦσαν.

dain voir Dikè, sous la figure d'une jeune fille brillante de beauté, d'une taille élégante, ceinte d'une tunique courte, de couleur orange [1], ornée de larges signes de couleur pourpre, la tête parée [2] d'un bandeau enroulé, complètement dépouillée de tout voile, regardant d'un œil assez sévère, et les sourcils froncés, non pas lui-même, mais [3] l'entrée de la maison.

139. (Il dit) qu'Asclépiodotus le philosophe, le disciple de Proclus, lisait dans l'obscurité la plus profonde, sans aucune lumière, et reconnaissait les personnes présentes.

§ 140. Il dit qu'il avait vu de ses yeux un jour une tête de serpent qui était tombée en Carie dans le domaine rural de Pythéas le Carien, qui avait été apportée à Pythéas lui-même, et qui était de la grosseur d'un taureau très grand. Il rapporte en outre qu'Asclépiodotus avait vu un serpent vivant suspendu en l'air, immobile et comme fixé dans un air épais et condensé, et quoique saisi par un vent impétueux rester immobile au milieu de l'épaisseur des nuages, et d'une longueur semblable à une grande perche; qu'il avait vu ce phénomène, l'avait montré aux personnes présentes, mais que l'animal avait disparu, quand les nuages s'amoncelèrent en plus grande masse encore.

§ 141. Il dit que le successeur de Proclus, Marinus, était originaire de Néapolis de Palestine [4], ville bâtie près du Mont Argarizos [5]. Ensuite cet écrivain impie, par un blasphème, ajoute que c'est dans cette ville que se trouvait un temple très saint de Zeus très haut, où avait été sacré Abram le patriarche des anciens Hébreux, comme le rapporte Marinus lui-même. Marinus avait donc été d'abord, par suite de sa naissance, un Samaritain, mais il s'éloigna de cette croyance, parce que des innovations qui s'y étaient introduites l'avaient écartée de la

1 μιλτινόχροα ou μιλτινόχρουν. Westerm. μηλτινόχρουν.
2 Au lieu de μὲν, al. δέ.
3 H. ajoute : καὶ πρὸς τὴν.
4 L'antique Sichem, aujourd'hui Naplous.
5 Altération du nom de Garizim de l'Ecriture, *Deuter.*, 11, 29. *Jug.*, 11, 9, 7 et 2 *Machab.* VI, 2.

religion d'Abram, et il avait adopté les sentiments des Hellènes.

§ 142. Cependant par son amour de l'étude, et son travail assidu, le nom de Marinus vint à éclipser la réputation d'un grand nombre de philosophes plus anciens et d'un génie supérieur.

§ 143. Isidore le voyant d'une santé très affaiblie, par égard pour lui, et pour empêcher qu'on ne le fatiguât, ne permettait pas qu'on le tourmentât de questions.

§ 144. Cependant des cours qu'il a professés, et des écrits qu'il a laissés (et il y en a fort peu), il est évident qu'il n'avait *pas* [1] récolté une grande moisson de grandes et profondes pensées, de ces pensées d'où jaillissent de hautes conceptions sur la nature des êtres [2].

§ 145. Ptolémée [3] était le maître le plus excellent de la science astronomique.

1 οὐ βαθεῖαν. Al. ὀ. Métaphore empruntée d'Eschyle, dit Scholt.

2 A la fin des manuscrits de la vie de Proclus par Marinus, se trouve l'épigramme suivante, relevée par Boissonade : « Marinus, qui en toute occasion a cherché à plaire aux Dieux immortels, a aussi composé cet écrit, dans un sentiment de piété : et l'œuvre la plus belle de ta féconde intelligence, Bienheureux Proclus, est d'avoir laissé, pour venir en aide aux pieux mortels, et leur tenir lieu de ta tête sacrée, ce puissant génie qui sut soulever et élever les âmes. C'est lui qui a retracé ta vie, une vie chère aux Dieux, et a écrit, pour les hommes à venir, ce monument de tes vertus. »

3 Ptolémée, ὁ Κλαύδιος Πτολεμαῖος né à Ptolémaïs dans la Haute Egypte, contemporain d'Antonin le Pieux (138-161), géographe, mathématicien et astronome. Suidas le nomme Alexandrin, parce que c'est dans le Sérapéum d'Alexandrie qu'il fit ses observations astronomiques et écrivit de nombreux ouvrages. 1. Traité de Géographie en 8 livres, traduit en arabe; 2. Le Grand Traité d'Astronomie, expliqué, commenté et traduit en arabe par Pappus et Théon; 3. Le Traité de Mathématique intitulé Τετράβιβλος, d'un contenu astrologique, publié par Mélanchthon, 1553 ; 4. Le livre intitulé Καρπός ou Centiloquium, recueil de 100 propositions astrologiques ; 5. Les Phases des Astres fixes ; 6. Hypothèses et principes des Planètes ; 7. περὶ ἀναλήμματος, de la construction des cadrans solaires; 8. Déploiement de la surface de la sphère, c'est-à-dire Planisphère; 9. Les Harmoniques, en 3 livres; 10. Du critérium, et du Principe supérieur en nous, τὸ ἡγεμονικόν ; 11. Canon des règnes, Κανὼν βασιλειῶν, catalogue chronologique des rois de plusieurs peuples, depuis Nabonassar, Nabukadnesar, ou Nabouchodonosor, 604-561 av. J.-Ch., jusqu'à Antonin. Iamblique lui reproche d'avoir exclu la philosophie de la science mathématique, si c'est bien lui que vise la formule générale : ἡ γὰρ νῦν ἐπιπολάζουσα, αἰσθήσει καὶ φαντασίᾳ χρῆται μᾶλλον (De Comm. Math. Scientia c. XXII) comme le pense le Scholiaste à ce passage, qui cite en outre Euclide et Archimède.

§ 146. Il[1] avait copié pour le temps de la vieillesse oublieuse[2], comme dit Platon, les opinions des commentateurs, laissant pour lui-même ces souvenirs et s'en faisant comme un trésor[3].

§ 147. Proclus voyant l'épuisement continu de ses forces, avait des craintes pour la vie du jeune homme.

§ 148. Celui-ci après sa mort, étant dès lors dans l'état de bienheureux, cette âme, veux-je dire, le fantôme de cette âme, m'apparut en pleine lumière, alors que j'étais appuyé sur ce même tabouret.

§ 149. Et il n'y a pas lieu de refuser de croire à ce fait confirmé par la vue manifeste de cet illustre sage, par ce qu'on a entendu dire celui qui a été véritablement le deuxième après lui, et qui vient récemment de mourir, et enfin par le troisième indice, consigné dans cet écrit dont l'exposé est dicté par l'amour de la vérité[4] et qui est un hommage que je lui envoie.

§ 150. Proclus s'abandonnait à l'espoir qu'il avait fondé sur lui, qu'il ne déshonorerait pas la réputation de (l'Ecole de) Platon, qu'il ne rendrait pas méprisable la raison si sûre et si pénétrante d'Iamblique et de Plutarque[5], et que d'un autre

1 Marinus, sans doute.

2 εἰς τὸ τῆς Λήθης γῆρας : al. ἀληθείας. Mais la leçon Λήθης est confirmée par par le texte de Platon : *Phædr.*, 276 d. : « ὅταν γράφῃ, ἑαυτῷ τε ὑπομνήματα θησαυριζόμενος, εἰς τὸ λήθης γῆρας ἐὰν ἵκηται. Passage fréquemment cité par les écrivains postérieurs qu'énumère Ast dans son commentaire sur le Phèdre, p. 602. Kuster ad Suid. t. II p. 438 voulait corriger le texte en εἰς τὴν τοῦ γήρως λήθην. Mais c'est une erreur. Ce génitif, dans ce sens est familier aux poètes. Conf. Matthiæ, Gr. Grecq. § 316. « La vieillesse de l'oubli », c'est la vieillesse qui a pour conséquence l'oubli : senectus obliviosa.

3 Platon, Phædr., 276, d : « Il n'écrira si même il écrit, que pour s'amuser, ἑαυτῷ τε ὑπομνήματα θησαυριζόμενος, εἰς τὸ λήθης γῆρας ἐὰν ἵκηται. Passage célèbre et souvent reproduit par les auteurs postérieurs. Conf. Ast, Phædr. Comment. p. 602. — Les §§ 145 et 146, bien des critiques et Schott avec eux les ont considérés comme interpolés, et intercalés ici, on ne sait d'où ni pourquoi.

4 Le texte est très obscur καὶ ἔτι τρίτῳ βήματι καὶ εἰς ταύτην καταβεβηκότι τὴν συγγραφὴν ὑπὸ τῇ φιλαλήθει πομπῇ τῆς ἐμῆς ἀγγελίας. Il y a trois degrés de preuves du fait merveilleux : l'évidence de la manifestation elle-même; — ce qu'en a entendu dire Isidore — et l'ouvrage de Damascius.

5 C'est-à-dire qu'il ne ferait pas rougir de honte, les chefs de son Ecole, qu'il en soutiendrait par son propre mérite, le grand renom; ce qui ne semble pas l'opinion de Damascius.

côté non plus il ne s'enorgueillirait pas trop de cette préférence [1] prise dans l'intérêt commun de l'Ecole. Mais plus devenait grande, dans l'opinion, l'importance de cette succession [2], plus Isidore se laissait amener à la conviction que le fardeau qu'il allait prendre était trop lourd pour qu'il pût le porter.

§ 151. Proclus avait conçu la crainte que la chaîne véritablement d'or de Platon ne quittât, à notre désespoir, la ville d'Athêna.

§ 152. Il avait aussi conçu des craintes sur la faible santé de Marinus [3].

§ 153. Le véritable amour de la philosophie est comme inné en lui : et ayant rompu tous les liens qui enchaînent les fils de la terre, foulant aux pieds toutes les espérances des honneurs et en même temps des biens de la fortune, il se rend à Athènes.

§ 154. Mais tel était aussi, dit-on [4], le philosophe Zénodote [5],

1 Proclus voulait en faire son successeur.

2 τῆς διαγωγῆς leg. διαδοχῆς.

3 Qui devait être et fut son successeur immédiat.

4 ἱστορείσθω. Peut-être ἱστορεῖται dit H. dont la leçon est adoptée par Westerm.

5 Suidas n'en fait pas mention : ses deux notices concernent l'une Zenodote d'Ephèse, poète épique et grammairien, disciple de Philetas, qui a vécu sous Ptolemée Ier (ou Soter, ou Lagus, roi d'Egypte 306-285 av. J.-Ch.). C'est lui qui le premier corrigea le texte d'Homère. διορθωτής, fut le premier administrateur de la Bibliothèque d'Alexandrie, et le précepteur des enfants de Ptolémée. — La deuxième concerne Zénodote d'Alexandrie, grammairien qui fut appelé dans la ville pour reviser le travail d'Aristarque qui avait supprimé beaucoup de choses dans le Poète : πρὸς τὰ ὑπ' Ἀριστάρχου ἀθετούμενα τοῦ ποιητοῦ. Il a écrit contre Platon — sur les Dieux — sur les mots familiers à Homère — sur les solutions des difficultés que soulèvent les poèmes homériques, — sur la Théogonie d'Hésiode, et beaucoup d'autres ouvrages. Bernhardy n'en compte qu'un : celui qui a vécu sous Ptolémée Ier (320-285) et sous Ptolémée II Philadelphe, 285-247.

Mais comme la seconde moitié de Suidas mentionne un travail de révision sur la critique du texte homérique faite par Aristarque, et qu'Aristarque a vécu sous Attale II de Pergame qui règne de 159 à 138, l'auteur de cette révision doit être un autre Zénodote.

seul jugé digne d'être appelé les *Délices*, παιδικά, de Proclus, et sur lequel il avait fondé les plus grandes espérances [1].

§ 155. Et il ne se montrait pas à son égard et dans sa conversation avec lui, insolent, grossier et orgueilleux [2].

§ 156. Par la très antique illustration de sa race et la haute dignité de ses grandes façons [3], par son ardeur extraordinaire et sa culture passionnée des lettres...

§ 157. Car en comparaison de tous ceux qui comme lui étaient appelés à siéger au *grand conseil* [4], Théagène [5] l'emportait non seulement sous tous les autres rapports, mais il se montrait en quelque sorte philosophe.

1 Photius Cod. 181, en fait un successeur de Proclus : διάδοχος Πρόκλου, τὰ δεύτερα Μαρίνου φέρων. Ionsius, l. III, c. 18. 1, en fait aussi un successeur de Proclus et le place entre Asclépiodotus et Sévérianus et sur la même ligne mentionne, comme successeurs, Ammonius, fils d'Hermias, Hiérius et Marinus. Il est singulier qu'il ne mentionne pas Hégias. Zeller admet comme possible qu'il ait eu la présidence de l'Ecole entre Hégias et Damascius, mais considère comme plus vraisemblable que e mot διάδοχος a été pris par Photius (cod. 181) dans un sens large, « *venu après Proclus* », comme l'a fait sans doute Ionsius.

2 Etrange remarque, où Damascius semble insinuer que Proclus avait tous ces défauts de caractère et qu'il ne faisait exception que pour Zénodote.

3 μεγαλαιότητι τῶν τρόπων, ou par ses habitudes de libéralité.

4 μεγάλη βουλή. Le Sénat? ou le Conseil de l'Empire? d'Athènes ou de Byzance?

5 Théagène que Marinus (*vit. Procl.*, § 29) appelle son bienfaiteur, avait épousé Asklépigénie, fille de Plutarcha et d'Archiadas. Mais au § 28 ce même Marinus fait d'Asklépigénie une fille de Plutarque, le philosophe. Est-ce la même ou la fille de l'autre? Y a-t-il une erreur soit de Marinus, soit des copistes? D'après Zempt, p. 80, Archiadas est le mari de l'Asklépigénie, fille de Plutarque, par conséquent petit-fils de Plutarque et mari de Plutarcha. Il est ainsi non le mari, mais le fils d'Asklépigénie : ce qui s'accorde mieux pour un contemporain de Proclus. D'après Marinus la femme du riche et libéral sénateur Théagène était la fille unique d'Archiadas. Il en résulte qu'Hégias serait le fils de Théagène et l'arrière-petit-fils ds Plutarque.

Suidas : « Théagène d'Athènes, archonte, personnage ambitieux, mais ayant une certaine grandeur d'âme et qui, de tous les Grecs était le plus glorieux de sa fortune dont il usait le plus souvent très honorablement; il releva les ruines de quelques villes ravagées (par les barbares) et soulageait les gens tombés dans le besoin : car il ne donnait pas d'une seule main, mais de deux, comme dit le Proverbe. Il était en effet très libéral, et plein, jusqu'à l'excès, de munificence. Il dépensait beaucoup d'argent en largesses envers les professeurs, les médecins, et pour tous les arts qui pouvaient contribuer à la prospérité de sa patrie. Ce sont là des qualités dignes de tout éloge. Mais il était irascible et ne pouvait supporter l'idée d'être dédaigné; mais en même temps qu'il voulait être très honoré des personnages les plus fiers, il méprisait les autres, particulièrement ceux qui étaient revêtus d'une autorité reconnue de tous. Pour lui, comme il avait l'ambition de jouer un rôle éclatant dans le gouvernement des Romains, il adopta les nouvelles doctrines de préférence aux vieilles tra-

§ 158. Les biens des diadoques n'avaient pas appartenu, dans le principe, comme plusieurs le croient, à Platon ; car Platon était pauvre[1] et ne possédait que le jardin, situé dans

ditions et aux croyances religieuses traditionnelles, et tomba, sans en avoir conscience, dans une vie vulgaire et sans noblesse, pour s'être séparé des Hellènes et de ses ancêtres les plus reculés. Il ne s'aperçut pas que les amis dont il s'entourait n'étaient pas de vrais amis, mais des flatteurs qui le trompaient. Il ne garda donc pas l'amour respectueux qu'il avait eu autrefois pour la philosophie, et ce ne fut que de nom qu'il se plaçait parmi les philosophes : en réalité sa compagnie était des gens qui le courtisaient.

Voici quel fut le principe de ses mauvaises dispositions contre Marinus, qui était demeuré fidèle à la gravité traditionnelle des philosophes : il rendait à Théagène les égards convenables, ne se montrait, dans leurs relations sociales, ni arrogant, ni blessant ni orgueilleux, ni d'humeur désagréable; car il n'avait pas la prétention de s'élever au-dessus de la condition d'un simple particulier. Soit qu'il le reçût chez lui soit qu'il allât le voir, il témoignait ouvertement qu'il lui rendait les marques de considération qui lui étaient dues et que pouvait exiger un homme qui tenait le premier rang dans sa ville et qui bientôt, peut-être, allait l'occuper dans le gouvernement général de l'empire Romain; car il était un des *Pères Romains* (patrice) et le président du Conseil qui se tenait dans le palais de l'Empereur, (senatus Palatini princeps), par suite de sa très ancienne noblesse, de ses façons libérales de grand seigneur, et du talent plein d'énergie et de soin qu'il déployait dans ses discours. De sorte que Marinus était très disposé lui-même à rehausser la grandeur et l'éclat dont il jouissait universellement. »

Suidas arrête ici sa notice évidemment incomplète, puisqu'elle ne donne pas, après l'avoir annoncée, la raison des démêlés de Théagène avec Marinus. Il renvoie lui même à l'art. Archiadas § 222 où il n'en est pas davantage question.

1 Conf. Diog. L. III, 9, où il est dit que Platon était ἐν εὐπορίᾳ ; car Denys lui avait donné plus de 80 talents. Suidas qui résume Damascius plus complètement que Photius, répète ce même bruit : « Platon le philosophe était pauvre et ne possédait que le jardin dans l'Académie qui (plus tard) fut la plus petite partie des revenus du diadoque; car il produisait seulement à peu près 3 *nomismata* d'or. Mais plus tard la totalité des revenus fut de 1.000 *nomismata* d'or, et même davantage. C'est que dans la succession des temps, ils s'étaient accrus par le fait que de temps en temps de pieux protecteurs de la science, en mourant, avaient légué, dans leurs testaments, à ceux qui se livraient à la philosophie, les moyens de vivre une vie philosophique, paisiblement et en toute sécurité. » L'*otium cum dignitate* leur était assuré par ces fondations libérales. Mais quelle était au juste la valeur du *nomisma* ? Jules Pollux, qui, dans le livre IX surtout, donne de nombreux renseignements sur les monnaies grecques, ne donne à νόμισμα que le sens général de monnaie, sans aucune fixation, même relative, de valeur. Il constate seulement (IX, 62) que les monnaies d'or, χρυσᾶ νομίσματα, étaient le demi-statère, le statère et le tétrastatère. On sait d'ailleurs que le statère d'or équivalant à 20 drachmes, valait 18 f. 54. Il n'est guère admissible que le domaine de Platon ne produisît que 3 fois 18 f. 54, ou si l'on identifie le *nomisma* au tétrastatère à 3 fois 73 f. 16, soit 219 f. 48. Il aurait été alors dans l'indigence. S'agit-il au contraire du talent d'or, ordinairement évalué à 10 talents d'argent ou à 60 mines, le revenu de Platon aurait été de 3 fois 55,600, soit de 166,800 f. et celui de l'Ecole sous Proclus, de 55.600.000 f., ce qui serait vraiment considérable, mais qui expliquerait, autant que le fanatisme religieux, le désir et la résolution de Justinien de le confisquer. Pancirollo (de veteri nummo, c. LXVI l. , variæ lectiones) prétend que sous les empereurs Maurice 582-602 et Tibère II 578-582 l'aureus (nummus) romain en valait 24 d'argent, et cite pour le prouver le pas-

l'Académie dont le revenu était de 3 *nomismata*, tandis que le revenu de toute la fortune, de l'école, οὐσία, s'élevait, sous Proclus, à 1000 *nomismata* et plus, parce que beaucoup de personnages, en mourant, laissaient leurs biens (χρήματα ou κτήματα) à l'école.

§ 159. Il est donc temps de tourner la proue vers le sujet que nous avons quitté.

§ 160. Asclépiodotus était revêtu de tout ce qui fait la beauté et la gloire de la vie : ils n'avaient rien de tout cela, et ne pouvaient produire que leurs grands mariages ; ils n'étaient en réalité philosophes, chacun, que parce qu'ils étaient arrivés par là au sommet des honneurs [1]. Mais lui, Asclépiodotus, gendre du grand Asclépiodotus dont il avait épousé la fille, était une nature simple et droite, ἰθυβόλος et Isidore qui, depuis longtemps, cherchait à se marier, était un homme d'une science bien équilibrée et ferme.

sage de Sophronius (*in Prato*, ch. 194, le Pré spirituel) : ἐχάρισεν αὐτῷ ὁ γέρων μίαν χάριν τοῦτό ἐστιν ἓν κεράτιον... ὅταν οὖν ἐπλήρωσεν τὰ κδ' κεράτια, ὅ ἐστι νόμισμα ἕν (ou nummus aureus). Mais Gronovius croit qu'il se trompe, et dans son gros livre *de sestertiis* (*Mantissa*, p. 422) il dit qu'il faut traduire le passage non pas par : quum implesset XXIV argenteos, id est, aureum nummum, mais par XXIV *siliquas*. Pour lui, le *sou d'or*, solidus aureus, c'est-à-dire le νόμισμα « faciebat XII milliarenses argenteos; milliarensis, XXIV folles æreos ; dimidiatus milliarensis, folles silicet, XII, *siliqua* latinis, Græcis κεράτιον dicebatur. Habebat igitur solidus, XXIV siliquas vit κεράτια. Hæ siliquæ non erant singuli nummi vel ex auro vel ex argento vel ex ære; sed siliqua est summa duodecim follium æreorum. Et erat hæc pecunia post Constantinum (306-337). »

Et il ajoute p. 439 : « Auctor incertus : ὁ στατὴρ, νομίσματα τρία ὅ ἐστι δραχμαὶ δύο, ὁ καὶ καλεῖται κοδράντης, ...νόμισμα ἑξάγιον. Νομίσματα τρία, sunt hic tres sextulæ, quod unciæ dimidium est. *Solidus*, dicebatur Græcis ἑξάγιον, Latinis sextula, quia habebat sextulam auri, seu unciæ auri partem sextam. *Sex solidi* conflabantur ex uncia. — Idem autem *solidus* centies Græcis scriptoribus νόμισμα. Ergo vicissim νόμισμα pro sextula cujusvis unciæ, ἀντὶ τοῦ ἑξαγίου. Ainsi l'uncia étant évaluée à 2 statères, si l'on estime le statère d'or à 18 f. 54, le νόμισμα qui en est la 6e partie sera de 3 f. 09 et le revenu de Platon se trouvera réduit à 9 f. 27 c. Il est difficile de croire qu'il n'y a pas dans ces calculs des erreurs, ou dans les renseignements de Damascius.

Sous Alexandre Sévère (Lamprid ch. 42) les gouverneurs de province recevaient 20 *livres* d'argent et 100 *pièces* d'or que M. Letronne évalue à peu près à 4.000 fr., le νόμισμα s'il était équivalent à l'aurens valait donc 40 fr.

1 La philosophie, pour certains personnages, n'était plus qu'un moyen de parvenir.

§ 161. C'était une source d'où s'épanchaient des eaux saintes et salutaires à boire.

§ 162. Si bien qu'un homme ayant le goût de la poésie aurait pu dire que sa bouche et son visage était le séjour des grâces.

§ 163. Car si parfois ils se trouvaient eux-mêmes dans l'embarras, ils allaient à lui, comme des amis à un ami.

§ 164. Isidore était de beaucoup supérieur à Hypatie[1], non seulement dans la mesure où un homme est supérieur à une femme, mais en proposition de la supériorité d'un philosophe sur une femme géomètre.

1 C'est tout ce que Photius trouve à extraire de l'ouvrage de Damascius, sur cette femme qui avait occupé, à Athènes, la chaire qu'occupa ensuite, mais après un long intervalle, Isidore son mari. Il n'est pas admissible que tout en défendant la prééminence de l'Ecole d'Athènes sur celle d'Alexandrie, il ait été aussi bref sur cette admirable femme, et nous en avons la preuve dans la notice de Suidas qui en est certainement extraite. L'Ecole d'Athènes avait été très vivement attaquée par Synésius qui l'avait fréquentée et qui, après avoir visité la ville et les lieux consacrés par tant de gloires, exprime son désenchantement, empreint peut-être d'une certaine exagération et de quelque satisfaction patriotique, dans la lettre XIII adressée à son frère : « Athènes n'a plus rien d'auguste que des noms antiques et fameux, comme d'une victime consumée il ne reste plus que la peau... La philosophie a déserté ces lieux... De nos jours c'est l'Egypte qui a reçu et nourrit les semences fécondes que répand Hypatie. Athènes, cette ville autrefois le foyer sacré, Ἑστία, de la sagesse, n'est plus aujourd'hui renommée que pour ses fabricants de miel, ou n'est illustrée que par ce couple de philosophes *Plutarchiens* qui attirent la jeunesse dans les Théâtres (c'était là qu'avaient lieu les cours, les amphithéâtres, dirions-nous aujourd'hui) non par la réputation de leurs leçons, mais par les pots de miel de l'Hymette », c'est-à-dire que les professeurs étaient obligés de payer en cadeaux leurs auditeurs, s'ils voulaient en avoir : coutume introduite à Athènes quelques années auparavant par Prohærésius, comme nous l'apprend Eunape.

Les deux philosophes qui en étaient réduits à cet expédient humiliant, étaient selon les uns, le grand Plutarque et Syrianus, et dans ce cas, Synésius les aurait bien mal appréciés. Il est plus probable que c'étaient Hiérius et Archiadas, l'un fils, l'autre gendre de Plutarque, père de cette Asklépigénie, rivale d'Hypatie, pour la science du moins.

Suidas : Hypatie (Conf. Socrate, Hist. Eccl. VII, 15 ; Hoche, Philologus XV. 1860, p. 345; Druon, Œuvres de Synésius, p. 13; Chaignet, Hist. de la Psych. des Grecs, t. V) : « Hypatie, fille de Théon le Géomètre et philosophe, d'Alexandrie, philosophe elle-même et connue de tout le monde. Elle était la femme d'Isidore le philosophe, et florissait sous Arcadius l'empereur (395-408). Elle a écrit un commentaire sur Diophante, — un canon astronomique — un commentaire sur les sections coniques d'Apolonius. Elle fut lacérée par les Alexandrins; son corps livré à d'odieux outrages, déchiré en morceaux, fut disséminé dans toute la ville. Cette infortunée fut la victime de l'Envie, de la supériortté extraordinaire de sa science, surtout en ce qui

concerne l'astronomie. Les uns disent que Cyrille fut l'auteur de cet attentat; les autres l'attribuent au caractère inné des Alexandrins, enclins à la violence et aux tumultes séditieux; car ils ont fait subir le même traitement à beaucoup de leurs évêques, rappelons-nous Géorgios et Protérios. Elle était née à Athènes, y fut élevée et y fit son éducation. Douée par la nature d'une intelligence plus haute que son père même, elle ne se contenta pas d'une instruction mathématique; mais elle aborda une autre science, la philosophie, et avec une grande ardeur. Car femme elle revêtit le pallium, et dans ce costume faisait ses cours au dehors, au milieu de la ville, τὰς πρόοδους ποιουμένη, à tous ceux qui voulaient l'entendre commenter ou Platon ou Aristote, ou n'importe quel autre philosophe. Outre ses talents de professeur, elle s'éleva au comble de la vertu pratique. Née vertueuse et chaste, elle demeura vierge, πάρθενος (dans le mariage). Elle avait une beauté et une perfection de formes qui la firent passionnément aimer d'un de ses auditeurs. Celui-ci ne pouvant maîtriser son amour, lui communiqua la passion qu'il éprouvait. De grossiers propos prétendent qu'Hypatie ne fut guérie de cette maladie, νόσος, que par la musique; mais la vérité proclame que la musique était depuis longtemps elle-même corrompue, et par conséquent qu'elle avait perdu la vertu de guérir les maladies de l'âme. La vérité est qu'ayant apporté d'avance certains de ses vêtements de femme, souillés et impurs, elle les jeta sur lui, et lui montrant ces marques des impuretés de la génération : « Voilà donc ce que tu aimes, jeune homme, et ce n'est rien de beau. » Et lui, saisi de honte et d'étonnement à la vue de ces marques dégoûtantes, reforma le penchant de son âme et adopta des sentiments plus chastes. Telle était au moral Hypatie. Dans ses leçons elle montrait un esprit vif et alerte, une grande force dialectique, comme dans sa conduite, une grande modestie et une parfaite politesse. Tout le reste de la ville la chérissait avec raison et lui portait une vive et extrême affection, et les magistrats qui se succedaient dans le gouvernement de la ville, étaient toujours les premiers à la fréquenter, comme cela se passait habituellement à Athènes. (Elle avait donc déjà professé à Athènes). Car quoique la chose elle-même soit perdue, cependant le nom de la philosophie paraissait encore aux premiers magistrats de la cité, être quelque chose de noble et de grand, et digne d'être respecté et admiré. Mais il advint que Cyrille, qui était le chef de la secte opposée, passant devant la maison d'Hypatie, vit, se pressant à sa porte, une grande foule mêlée d'hommes et de chevaux, les uns qui arrivaient, les autres qui s'en allaient, les autres, arrêtés et stationnant. Ayant demandé ce qu'était tout ce monde, et la cause de ce rassemblement tumultueux devant cette maison, il apprit de ceux qui le suivaient que ce monde était venu pour saluer ce jour-là la philosophe Hypatie, et que c'était là sa maison. A cette nouvelle, il conçut une telle exaspération, qu'il complota les moyens de la faire périr promptement et mit à exécution le plus sacrilège des forfaits. Au moment où elle sortait selon son habitude, un groupe compact et nombreux de misérables, de vraies bêtes féroces, n'ayant pas notion des dieux vengeurs, ni de la justice indignée, νεμεσιν des hommes, se jettent sur elle, massacrent la philosophe, infligeant par ce crime à leur patrie le plus grand sacrilège et une honte ineffaçable. L'empereur indigné aurait puni cet attentat, (Eunape ne dit rien ce ce rôle d'Edésius) si Edésius ne l'avait calmé par des présents, et dérobé les meurtriers au châtiment, mais il l'attira sur lui-même et sur sa famille, et ce fut son petit-fils qui satisfit à la justice. Le souvenir de ce crime ne diminua en rien chez les Alexandrins les sentiments de respect et d'honneur qu'ils portaient à Isidore. Car malgré la terreur que l'événement suspendait sur tous, cependant ils s'empressèrent en foule d'assister à son cours, et d'écouter les paroles qui tombaient de cette bouche remplie de sagesse. Et tous les maîtres des Ecoles d'éloquence et de poésie, recherchèrent avec une assiduité empressée les entretiens du philosophe; car quoiqu'il ne fût pas versé dans ces études, cependant par la précision des idées qu'il tenait d'une autre science, la philosophie, il leur était utile dans leur spécialité et donnait une plus grande exactitude à ces théories d'un ordre inférieur. Car non seulement dans les autres parties de la science, il faisait preuve d'une extrême rigueur, mais dans ses jugements sur les discours prononcés en public, et sur les œuvres de poésie, sa critique était supérieure aux autres. C'est

§ 165. Sévérianus était un caractère très résolu ; il avait hâte de mettre à exécution sa pensée ; et agissait même avant d'avoir délibéré [1] et réfléchi. C'est ce qui lui fit commettre tant de fautes dans sa vie [2].

pourquoi dans les théâtres, quand il y avait une conférence publique, il ne donnait que peu d'éloges aux discours prononcés, et d'un ton calme et tranquille ; mais la louange était donnée à propos et fondée en raison. C'est pourquoi toute l'assistance s'associait à son jugement sage et juste, qu'il portât sur des orateurs de talent, ou des orateurs médiocres. Parmi mes contemporains, je ne connais que trois critiques capables de bien juger les œuvres littéraires non versifiées : car tout le monde est d'accord que l'art de la critique est le même pour les œuvres en vers et pour celles en prose : pour moi je pense que même l'art de composer dans les deux genres est aussi le même (il est clair que c'est Damascius qui parle), à la condition seulement qu'on s'y exerce avec un soin égal et avec la même ardeur. C'est pourquoi je ne compte pas Isidore parmi les critiques : car il est de beaucoup au-dessus des trois que j'ai signalés : les vrais critiques sont Agapius, Sévérianus, Nomus. Nomus est de mon âge... » On voit que Photius a bien raison de dire que Damascius ne peut s'empêcher de joindre le blâme à l'approbation, et de retirer d'une main les éloges qu'il vient de donner de l'autre.

1 βουλευσικόν, H. βουλευματικόν. Westerm. βουλευτικόν.

2 Nous verrons plus loin, § 290, qu'il prit part à une conspiration pour le rétablissement de l'ancienne religion, et qu'il échappa à grand'peine à la mort. Disciple de Proclus, que Jonsius, dans sa table (l. III, c. XVIII p. 98) place entre Zénodote et Ammonius, il était originaire de Damas, et vécut à la cour de Zénon l'Isaurien (474-491) comme fonctionnaire et jurisconsulte, résista courageusement à toutes les tentations qui voulaient l'attirer au christianisme, et au contraire fut impliqué dans une conspiration qui avait pour but de restaurer le culte et les croyances de l'hellénisme. La notice de Suidas sur ce personnage, tirée certainement de Damascius, est très complète. « Sévérianus, originaire de Damas, était un homme de la plus haute noblesse, fils d'Auxentius Callinicus. Il faisait remonter son origine à des ancêtres romains, qui avaient émigré à Alexandrie et en avaient fait leur patrie. Outre qu'il possédait naturellement une très vive intelligence, il avait étudié l'art de la poésie et l'art de l'éloquence : de plus par sa profonde connaissance du droit civil romain, il semble qu'il a surpassé ses contemporains. *Son caractère était très ferme, et ce qu'il avait une fois résolu, il le mettait à exécution avec une ardeur empressée ; parfois même l'exécution précédait la délibération.* C'est ce qui lui attira tant de disgrâces dans sa vie. Il avait eu tout d'abord le vif désir de se consacrer à la philosophie et de se remettre entre les mains de Proclus : car à ce moment-là Proclus était à Athènes dans tout l'éclat de sa renommée. Le père y fit obstacle ; car il voulait que son fils fût avocat et plaidât, et que les bénéfices de cette profession lui procurassent la richesse. Mais le père étant mort très promptement, le fils partit pour Athènes après avoir vu le songe que voici : Il lui semblait être assis au sommet d'une espèce de montagne, comme dans un char, et qu'il conduisait pour ainsi dire cette montagne : mais c'était la Destinée et ses décrets nécessaires, sans doute aussi sa propre et libre volonté, — ce qui est un mal, — qui le poussaient à un autre genre d'existence qui lui semblait haute et magnifique, mais qui est en réalité rude et pleine de déceptions [1]. Lui-même en fut juge, et les épreuves des évènements le lui prouvèrent. Car à la place de la philosophie et des loisirs heureux qu'il avait rêvés, il se laissa entraîner vers la carrière politique et les hautes magistratures. Il était d'un naturel

1 Damascius fait ici un retour sur lui-même, sur les tristesses, les disgrâces, les malheurs qui ont affligé sa vie.

combatif; ne voulait jamais, dans tout ce qu'il entreprenait, se laisser surpasser, avide de renommée, plus qu'aucun homme que j'aie connu, mais par des actes et des paroles honorables, et qui réalisent extérieurement la vertu et la force de l'âme; n'ayant pas le moindre souci de s'enrichir d'aucune manière, il était encore moins disposé à employer pour cela des procédés malhonnêtes et des machinations frauduleuses; mais il était agressif et se plaisait à lutter contre ceux qui était placés au-dessus de lui; et il ne voulait, contre ce qui lui semblait juste, céder et s'incliner devant aucun des pouvoirs supérieurs. Dans ses décisions comme juge, il était très dur. Parfois emporté par la violence de son tempérament, et avant tout ne pouvant supporter la pensée d'être méprisé, il prononça des condamnations capitales, contre la sainteté du droit, et qui lui portèrent malheur. Car c'est à ces injustes arrêts qu'il attribua la cause des évènements qui plus tard accablèrent sa vie d'infortunes. Il avait bravé Ardabourios, fils de cet *Aspar* (ou Aspar), qui méritait bien ce nom, barbare d'origine et qui jouissait d'une grande influence auprès de l'Empereur. Au fils qui commandait les légions d'Orient, comme au père, il suscita mille difficultés. Mais il eut à son tour à subir de plus nombreuses attaques et de plus graves : en butte à mille insultes, il ne recueillit aucun profit de cette violence de tempérament. Il était passionnément religieux dans le culte hellénique qu'il professait. Mais malgré toutes les menaces et les dangers qu'on lui fit craindre, *ce maudit* [1] ne céda pas.

A moi-même [2] il a expliqué les plus grands discours d'Isocrate, de ceux qui ont un contenu politique et non une recherche d'artiste, et un caractère sophistique, mais un caractère de *prudence* pratique, un air philosophe. Lorsque je le vis, c'était un homme qui parlait avec une grande et facile abondance et en même temps dont la pensée embrassait et savait développer les sujets politiques. C'était le meilleur critique des productions littéraires. Il entraîna mon frère Julien plus jeune que moi[3], à la passion des lettres avec une telle ardeur, qu'il eut le courage d'apprendre par cœur les œuvres des poètes, et celle des plus illustres orateurs, et il lui accorda la récompense de son zèle, l'honneur de l'ἑστίασις qui était dû à l'autre [4] (frère). Les œuvres des autres poètes, il les louait, comme il est juste de le faire. Mais quand il avait en mains Callimaque, il ne cessait de se moquer du poète Libyen. Son dégoût allait plus loin encore, et on le vit cracher sur le livre.

C'est à lui que Zénon l'empereur promit, s'il voulait se convertir à la doctrine qui triomphait alors, la plus grande autorité après celle de l'empereur. Mais même à ce prix, il ne se laissa pas convaincre, et il ne devait jamais céder. Il *nous* a lu la lettre qui contenait ces promesses, et qui ne parvint pas à le persuader. Il blâma même par lettre Arcadius de Larisse (qui n'avait pas eu le même courage); car ces lettres étaient écrites avec un grand art et une grande force de pensées, comme on peut le voir, en prenant le recueil de ces lettres.

1 ὁ ἀλιτήριος. Il est clair que ce terme n'est pas de Damascius. Malgré l'impartialité ordinaire de ses extraits, Suidas trahit ici son sentiment personnel, à moins que ce ne soit une glose marginale qui ait passé dans le texte.

2 Suidas reprend ici le texte de l'original et le style direct.

3 τὸν δὲ ἐμοῦ νεώτερον ἀδελφὸν παρώξυνεν. Portus entend : *mon* plus jeune frère. εἰς φιλολογίαν. Le sens du mot Philologie est ici l'amour et la passion de donner la forme de la beauté à toutes les productions de l'esprit qui s'expriment par la parole.

4 ἑτέρῳ προσήκουσαν. Qui est cet autre ? Le mot ἑτέρῳ marque qu'il ne s'agit que de deux personnes : il semble que Damascius se plaint que Sévérianus ait accordé à son jeune frère plutôt qu'à lui, l'honneur de l'ἑστίασις, c'est-à-dire d'être nourri aux frais de l'Etat pour avoir rendu d'éminents services à la Patrie. C'est l'honneur que réclame Socrate et qu'il croit avoir mieux mérité que le vainqueur aux jeux olympiques. Les Grecs y attachaient une extrême importance que témoignent tous les auteurs, et Platon lui-même qui appelle : *heureux* ceux qui l'ont obtenu, *de Rep.*, X, 6, 12. « ὑπὸ τῶν εὐδαιμόνων λεγομένων ἑστιάσεων, *id.*, *id.*, IV, 421. b. ὥσπερ ἐν πανηγύρει... ἑστιάτορας εὐδαίμονας. Il est remarquable que cet usage qui datait de Solon, *Pausan.*, I. 18, fût encore en vigueur et si envié au temps de Damascius. Conf., Apol. Socrat. 36, e. « Le vainqueur aux Olympiques ὑμᾶς ποιεῖ εὐδαίμονας δοκεῖν εἶναι, ἐγὼ δὲ εἶναι.

§ 166. Il [1] ne put faire facilement aucun progrès (dans la philosophie ?) et ne grandit pas même d'un pouce, comme Théodore d'Asiné qui avait tant profité de l'enseignement de Porphyre.

§ 167. De sorte que dès les commencements (de sa vie) il ne dut penser qu'aux soins nécessaires à sa santé, et s'abstenir pendant toute sa vie des plaisirs de Vénus.

§ 168. Pamprépius en très peu de temps parut être le plus éloquent et le plus savant de son époque, par suite de ses études approfondies dans toutes les sciences propédeutiques, où se jouent l'art de la poésie et celui de la grammaire. C'était un Egyptien, qui après avoir exercé l'art de la poésie dans sa patrie, se rendit ensuite à Athènes. Les Athéniens l'instituèrent professeur officiel de grammaire [2] et le donnèrent pour maître à la jeunesse [3].

1 Il s'agit de Sévérianus et non d'Isidore. D'après Suidas, Isidore avait épousé Hypatie. La tradition voulait qu'elle ne se fût jamais donnée à son mari et qu'elle fût restée vierge dans le mariage. Brucker, I. 344, et Hoche (*Hypatia*, Philologus, t. XV, 1860, p. 354) contestent le fait même du mariage. Mais nous verrons que Damascius donne un fils à Isidore; d'une autre femme, sans doute.

2 γραμματικόν. Il ne faut pas confondre cette profession avec celle du γραμματιστής qui est au propre notre instituteur primaire, « γραμματισταί, dit Saumaise, *ad Tertull., de Pallio*, p. 464, instituebant pueros, elementa volebant qui discere prima. γραμματικός est l'homme de lettres, litteratus homo. Les anciens distinguaient le philologue, le critique, et le grammairien; mais ils n'ont jamais pu déterminer nettement cette distinction, qui souvent même chez eux s'efface. Dion (Orat. 53, p. 274), dit qu'Aristarque, Cratès et beaucoup d'autres qui furent *plus tard* nommés *grammairiens*, étaient d'abord appelés *critiques*. Longin que Plotin appelait un grand *philologue*, est réputé le plus grand critique de son temps, Suidas, v. Φρόντων : Λογγῖνος ὁ κριτικὸς... κριτικώτατος et Strabon (au dire d'Eustathe, Sch. Hom. p. 287) disait : κριτικοὺς τοὺς κατὰ γραμματικὴν παράδοσιν εἰδότας κρίνειν τὰ ποιήματα et Héraclide (Eustat., ad Il., 536, 773, 20) dit : ὡς τῶν τινὲς κριτικῶν, ὅ ἐστιν ἀκριβεστέρων γραμματικῶν.

La critique était donc la partie supérieure de la grammaire, et comprenait également la Philologie. Suétone, Aug. c. 89 appelle la philologie : *eruditionem variam*, ou simplement *eruditio*. Pour les Romains, c'était la connaissance des lettres humaines : Historiarum ac variæ eruditionis studiosi (φιλόλογοι). Conf. Suet. de Illust. Grammat. c. 4. Quintilien, II. 1. 4.

3 Pamprépius, de Thèbes ou de Panopolis, disciple également de Proclus, quitta Athènes pour Constantinople où il acquit une grande influence sur Zénon, mais tomba en disgrâce, prit part avec Sévérianus à une conspiration contre l'empereur, et mourut de mort violente.

Article de Suidas : « Pamprépius eut une grande influence auprès de Zénon. Il était originaire de Thèbes en Egypte. Il avait reçu de la nature une intelligence qui le

rendait propre à tout. Il vient à Athènes et il est élu par la ville *grammairien*, et il y enseigna pendant de longues années. En même temps il s'instruisit lui-même dans les sciences plus relevées, auprès du grand Proclus. Un dissentiment des plus violents s'étant élevé entre lui et Théagène, qui était un des citoyens d'Athènes, τῶν ἐκεῖ, il fut gravement outragé par lui, et attaqué par lui avec des machinations et des calomnies perfides, qui portaient atteinte à sa dignité de *Professeur officiel*. Il s'en alla alors à Byzance. Dans tout le reste de sa conduite, il se montra un homme bon et honnête; mais dans cette ville où tous les habitants étaient Chrétiens, il ne cacha pas hypocritement ses sentiments religieux et professa ouvertement et avec une grande franchise son attachement à l'hellénisme : ce qui laissa croire au public qu'il était aussi versé dans les doctrines de la science ineffable (c'est-à-dire qu'il cultivait la philosophie, qui était presque le privilège des gens attachés à l'hellénisme : l'Eglise commençant à se défier de la philosophie). — Illus, à qui il avait été recommandé, l'accueillit avec faveur, et après lui avoir entendu lire, dans une séance publique, une certaine œuvre de poésie, le combla d'éloges superbes, et lui accorda une pension (un traitement), σύνταξιν ἔδωκεν, en partie de ses propres deniers, en partie du trésor public, en sa qualité de professeur. Illus étant parti pour l'Isaurie, ses envieux ourdirent contre lui (Pamprépius) une accusation mensongère, fondée en partie sur sa religion, et sur ce qu'il prenait part aux opérations magiques et avait fait à Illus des prédictions concernant l'Empereur [1]. Ils finirent par persuader Zénon et Vérina, (Vérina femme de Léon Ier et belle-mère de Zénon) qui avait alors une grande influence, de l'expulser de la ville. Il s'en alla donc à Pergame de Mysie. Illus informé que Pamprépius avait été exilé, sous le prétexte de ses relations avec lui, l'invite à se rendre en Isaurie, et l'y reçoit : il en fait son confident, son commensal, et comme il était plein de sens politique et de capacité administrative, lui confie le soin de certaines parties de son autorité, dont il n'avait pas le loisir de s'occuper. Quand il revint à Byzance il le ramena avec lui, et lorsqu'éclate la conspiration de Marcien, il ranima le courage et la confiance d'Illus qui était fort troublé, en lui disant : Les décrets de la Providence nous sont favorables; paroles qui donnèrent à ceux qui les avaient entendues par surprise, l'occasion de prétendre qu'il les avait prononcées par l'effet d'une certaine pronostication divine et secrète.

L'événement s'étant produit, tel qu'il se produisit, rapprochant ces paroles de l'accident, ils ne conçurent qu'une chose (comme c'est l'habitude des foules), c'est qu'il était le seul auteur de tous les événements qui paraissent se produire contre toute vraisemblance. Ce n'est pas ainsi que le jugeaient les gens sensés. (Il faut lire évidemment οὐχ οὕτω et non οὕτω μὲν οἱ σώφρονες εἴκαζον, à moins qu'on n'aime mieux lire ἀσώφρονες, s'il était usité, — ou supposer une lacune après δοκούντων).

1 μαντεύοιτο κατὰ τοῦ βασιλέως c'est-à-dire qu'il avait consulté un oracle sur le destin réservé à l'empereur, et l'avait communiqué à Illus. C'était le procédé le plus habituel de l'Eglise pour perdre les gens qui restaient fidèles au culte hellénique. Elle avait eu, de tout temps, l'horreur de la magie, et attribuait les réponses des oracles aux puissances infernales provoquées par un art diabolique. Pour perdre plus sûrement ses adversaires, une fois devenue religion de l'Etat, elle intéressa les pouvoirs politiques à la ruine des oracles. Tous ceux qui le consultaient étaient accusés de le faire pour connaître le sort que les destins réservaient au prince regnant; bien plus, cette consultation, qui n'était qu'une des formes du culte hellénique, passait pour un sortilège qui avait pour but d'attenter à la vie de l'empereur, d'ébranler sa puissance, d'amener sa chute, de la préparer, au moins de la désirer. Une pratique religieuse abhorrée devint un crime de lèse-majesté qui voilait l'horreur d'une persécution sans cause. La philosophie était atteinte; car elle n'était plus que la philosophie néoplatonicienne, très attachée à la religion hellenique qu'elle voulait conserver en l'épurant par ses profondes interprétations. S. Augustin, (*de Civ. D.*, VIII, ch. 11), cite avec complaisance l'opinion de Platon « qu'il faut bannir d'un état bien réglé toutes ces folies sacrilèges. » Iamblique effrayé des poursuites dont il était menacé pour avoir essayé, disait-on, de découvrir à l'aide de l'*Alectromancie* le nom du successeur de Valens, s'empoisonna, dit Zonaras, Annal. XIII, c. 16.

§ 169. Zénon était naturellement lâche, et voyant Illus, dans un procès, recevoir les témoignages de la faveur publique, et être déjà maître d'une grande influence, se défia de lui ; et comme il le soupçonnait d'infidélité, ne pouvait avoir l'âme tranquille, Zénon alors employa tous les moyens, et combina toute sorte d'intrigues pour se débarrasser d'Illus [1].

— Avait-il commis quelque autre faute, je ne puis ni le nier par de fortes raisons, ni le croire. Tout ce que je sais, c'est qu'Illus lui confiait toutes choses et les grandes et les petites, et qu'à ce moment-là l'ayant pris avec lui, il l'emmena passer l'hiver à Nicée, soit pour se dérober aux haines populaires, soit qu'il voulût pour quelque temps fuir le démon qui soufflait sur la ville un esprit de meurtres. Un jour, Illus, qui était un esprit cultivé et lettré, voulut entendre traiter à fond et complètement, διεξοδικὸν λόγον, la question de l'âme, en présence d'un auditoire de gens instruits. Beaucoup se rendirent à son appel, et exposèrent des théories philosophiques fort diverses ; quand il vit que, par suite de leur désaccord, la conférence n'aboutirait à aucun résultat, Marius (?) prit la parole pour dire que Pamprépius était capable de résoudre le problème d'une manière infaillible. Ce Marius était un nègre, d'une horrible laideur de visage, *grammatiste* de profession, originaire de *Pan*, en Egypte, mais qui, par suite de son mariage, avait vécu longtemps dans la Grèce. Amené par Marsus (sic) à Illus, et ayant prononcé avec beaucoup de talent et d'art, une leçon sur l'âme, très préparée et très étudiée depuis longtemps — parce que, comme dit Platon, un homme qui ne sait rien, parlant à des gens qui ne savent rien, les persuade plus facilement que celui qui sait les choses, — Illus séduit par cette éloquence étudiée et loquace, le jugea le plus savant de tous les savants de Constantinople. C'est pourquoi, lui ayant donné, du trésor de l'Etat, une large rémunération, il lui conféra la fonction d'enseigner ceux qui étaient admis par le choix à fréquenter les *Musées*. Ce fut là l'origine et la cause de ses heureux succès, qui devinrent la source de tous ses malheurs dans la politique. Pamprépius était Egyptien ; il était poète et avait un talent naturel pour la poésie. Il alla ensuite à Athènes, pour se procurer les moyens de vivre, dans la pratique de cet art. Les Athéniens en firent un grammairien, et l'instituèrent maître de la jeunesse. Mais celui-ci qui était ambitieux et ne voulait être le second de personne, et en rien, se mit en lutte avec tout le monde, sauf avec Proclus seul et les autres philosophes : car c'était une science pour laquelle il n'avait aucune capacité. Voilà comment tous ses efforts et ses travaux se portèrent sur les autres sciences, les sciences propédeutiques, et il s'y livra avec une telle ardeur, qu'il parut, en peu de temps, le plus éloquent et le plus savant de tous ceux qui, dans cette ville, s'adonnaient à ces études, je veux dire Plutarque, Iliérius, d'Athènes, et le rhéteur Hermias, d'Alexandrie, dont il aspirait à surpasser la renommée au point de vue de l'universalité des connaissances. Mais sa réputation auprès des Athéniens ne fut que celle d'un professeur qui ne manquait pas de talent et d'intelligence. Après cela, vinrent pour lui des évènements d'une tout autre nature, très graves et très funestes. C'est une leçon qui nous apprend que les changements de la fortune révèlent toujours les sentiments variés et complexes des âmes plus clairement encore qu'ils ne se trahissent dans l'ivresse d'un banquet d'amis. »

1 Nous avons déjà vu figurer Illus au § 109 et il en ressort que Zénon avait quelque raison de douter de sa fidélité.

Suidas revient à trois reprises sur ce personnage. Zénon, empereur, 474, successeur de Léon II, ayant appris la défaite des siens [1], s'enfuit dans un château fort

1 Elevé à l'empire par la garde prétorienne des Isauriens, renversé à la suite d'un complot formé par la veuve de Léon Ier, et rétabli en 477 par cette même milice dévouée à sa personne ; car il était Isaurien.

§ 170 Le chef de tous ceux qui étaient les maitres du gouvernement, et qui avait reçu la mission de surveiller l'opinion [1], nommé Pétros, était un personnage d'une audace effrontée et d'une profonde perversité.

§ 171 Mais sans doute même en cette circonstance [2] l'em-

situé sur une colline, château que les voisins appelaient Constantinople. A la nouvelle du désastre, il dit à ses courtisans, en poussant des soupirs : L'homme est véritablement le jouet de Dieu, puisqu'il a plu à la divinité de se jouer ainsi de moi. Car les devins, οἱ μάντεις, m'ont prédit avec force affirmations, que dans le mois de juillet la nécesité me forcerait à me rendre à Constantinople. Mais je croyais que je monterais à la ville de Constantin : et maintenant abandonné de tous, fuyant, je suis arrivé à une colline que j'ai trouvée, malheureux que je suis, portant le même nom.

— Zénon, empereur des Romains, n'avait pas naturellement la même cruauté dont Léon avait usé ; il ne gardait pas éternellement ces ressentiments inexorables, dans lesquels Léon persistait toujours. En beaucoup de circonstances il fit preuve de résolutions fières et orgueilleuses ; ce qu'il faisait il le faisait pour la gloire et pour être admiré, mais avec plus d'ostentation que de sincérité. Car il n'avait pas le sens pratique des affaires, ni cet art avec lequel on peut bien diriger et mener sûrement le gouvernement. Il n'était pas emporté, comme Léon, par la fureur avide d'argent et de biens; il ne forgeait pas, comme Léon, de fausses accusations contre les riches propriétaires, sans être cependant au-dessus de cette passion, et sans y être complètement étranger. Sous son règne les Romains auraient joui d'un bon gouvernement, si Sébastien qui était alors le plus puissant personnage après l'empereur, ne l'avait poussé à tout ce qu'il voulait, trafiquant de toutes choses comme au marché, et ne laissant rien se faire dans le palais, si ce n'est à prix d'argent. Il vendait toutes les magistratures dont il percevait le prix, en partie pour lui-même, en partie pour l'empereur. Et si quelqu'un se présentait, offrant un prix plus élevé, il était sûr d'être préféré. Il n'y avait aucune des fonctions du Palais, dont il ne s'emparât pour les vendre. Et si Zénon accordait par faveur à quelqu'un de son entourage, une fonction ou une dignité, celui-ci, comme un vrai négociant politique, la rachetait d'eux à bas prix, pour la revendre plus cher à d'autres, en rendant à Zénon le bénéfice de ses vols.

— Zénon, empereur des Romains, voulant laisser comme successeur son propre fils Zénon, encore tout jeune, l'éleva à de hautes dignités, et ordonna qu'on lui fît faire beaucoup d'exercices corporels qui développassent la vigueur de son âge; mais les grands personnages de la cour impériale, qui jouissaient du pouvoir de dépenser à leur gré et largement les fonds du trésor public, s'arrangèrent pour élever le jeune homme comme un Sybarite, et dans la débauche, et pour se concilier ses faveurs le corrompirent profondément en lui inspirant une passion furieuse pour les jeunes hommes. Nourri dans cette vie de plaisirs et de folie orgueilleuse, il s'éloigna de la voie de l'honneur et de la vertu, et enivré de l'attente du pouvoir impérial, il laissa éclater dans l'air de son visage, un arrogance hautaine; il commença à se dresser en marchant sur ses pieds, ἀκροβατεῖν, et relever très haut la tête, et pour tout dire en un mot, à ne plus traiter les hommes que comme des domestiques. Mais celui qui voit tout, ayant vu tous ses vices, aussi bien ceux qu'il tenait de la nature que ceux que lui avait inculqués son éducation, le frappa d'un juste châtiment en lui infligeant une diarrhée intestinale, en l'abattant sur son lit pendant de longs jours, sans connaissance et sans sentiment, et l'enleva du monde des humains par une mort prématurée.

1 Un préfet de police politique secrète.

2 ἐνταῦθα.

portèrent [1] les conseils de temporisation de Pamprépius, qui ajournèrent la guerre et en reculèrent le moment.

§ 172. Pamprépius qui était à ce moment en Egypte, fit sentir, en mots couverts, à Isidore qu'il ne se comportait pas sagement vis-à vis d'Illus [2].

§ 173. Car déjà il avait tout l'air d'un traître et n'avait aucun respect pour l'empereur des Romains.

§ 174 Cette roche à son sommet s'étend sur une très grande surface en largeur, mais à sa base, est très étroite, en sorte qu'elle porte et soutient le vaste et large plateau qui est comme suspendu en l'air, et qui dépasse de beaucoup, la base de la montagne qui le supporte et est placée au dessous de lui. On ne peut mieux la comparer qu'à un long cou portant une tête énorme : c'est une chose qui mérite d'être vue.

§ 175. Ramenons encore notre discours à Isidore.

§ 176. Isidore était dépourvu de vanité ; il ne se montrait pas difficile dans le commerce des relations sociales, et n'était pas étranger à ce qu'on appelle la bonne grâce stoïcienne.

§ 177 On le voyait alors riant et gai, florissant de santé, l'âme haute et ferme, et cela même encore, quand il lui restait des soucis et des craintes au sujet de la mort.

§ 178. C'était [3] un méchant homme et d'une vie décriée.

§ 179... Contre Athanasius qui à ce moment-là était à la tête de l'opinion dominante [4].

1 βασιλεύοντες. H. et West. βλαχεύοντες.

2 παρέσχεν ἐκ τῶν λόγων αἴσθησιν ὡς οὐχ ὑγιαίνοιτο πρὸς Ἴλλουν. Damascius fait sans doute allusion à la formule οὐχ ὑγιαίνοιτο qui suggère plutôt qu'elle n'exprime la pensée cachée sous les mots : *qu'il se compromettait avec...*, ou qu'il ne jugeait pas sainement Illus, et ne voyait pas ce qu'il était et valait, et où il pouvait l'entraîner.

3 Il est clair qu'il n'est plus ici question d'Isidore.

4 Il s'agit du grand adversaire d'Arius, qui soutint contre lui l'égalité de l'essence, ὁμουσία, des trois personnes de la divinité, et qui l'emporta sur l'Arianisme qui subordonnait la seconde personne au Père ; d'où il résultait qu'il y avait eu un temps

§ 180. On les jeta parmi les meubles de Julien [1].

§ 181. Isidore disposa la boite et les autres vases de telle sorte qu'ils fussent tout prêts et sous la main, comme si on devait les envoyer vendre.

§ 182. Toute une bande d'hommes s'était rassemblée pour forcer l'entrée.

§ 183. Et lui de son côté s'apprêtait à donner à ses esclaves l'ordre de mettre le feu aux étrilles [2].

§ 184. Et il donna de nouveau l'ordre de mener en prison [3] les philosophes sur le prononcé d'un second arrêt de condamnation.

où cette personne n'existait pas. Athanase né à Alexandrie où il mourut (296-373), patriarche d'Alexandrie, a eu une existence très agitée et de fortunes diverses. Alternativement exilé et rappelé par Constantin, Constance, Julien, Jovien, déposé par le Concile de Tyr, rétabli par ceux de Rome et de Sardique, il eut la joie de voir son opinion triomphante, comme le dit Damascius : τὸν ἐπισκοποῦντα τὸ τηνικαῦτα τὴν κρατοῦσαν δόξαν, Ἀθανάσιον. Il avait fait ses études dans l'Ecole d'Alexandrie, et sa doctrine s'était développée sous l'influence vénérée du grand Origène le père de l'Eglise, 185-253. Mais il s'est arrêté à des problèmes spéciaux et d'un caractère moins philosophique qu'ecclésiastique.

1 Il s'agit sans doute de papiers compromettants, qu'on avait mêlés à son mobilier pour le perdre auprès de l'Empereur. Mais qui est ce Julien ? Il ne peut être question ni de Julien le Théurge, ni de Julien le Chaldéen, tous deux antérieurs à Porphyre qui avait écrit un ouvrage en 4 livres sur la philosophie du *Chaldéen*. On voit parmi les poètes qui se montrent en assez grand nombre tels que Rufin, Macédonius, Arabius, Irenæus, Eratosthène le scholastique, dans les petits genres de la poésie sous Anastase Ier, empereur, 491-518 et sous Justinien 527-565, le nom de Julien à côté de celui de Christodore, tous deux Egyptiens. Il était probablement comme la plupart d'entre eux un homme de cour, un fonctionnaire, un administrateur ou un amateur de loisir, σχολαστικοί, qui travaillait surtout dans le genre de l'Epigramme.

Quant à Julien de Césarée, en Cappadoce, compatriote et successeur de Proærésius, sophiste comme lui et connu uniquement par sa composition *d'Eloges*, il appartient au commencement du IVe siècle, et a été parfois confondu avec son homonyme, l'Empereur mort en 363. Suidas qui lui consacre une notice le fait fils de Domnus, et vivre sous l'empereur Constantin. Contemporain de Callinicus, auteur d'un livre πρὸς τὰς φιλοσόφων αἱρέσεις. Il fut consul en 278. Conf. Jonsius, l. III, c. XIV, p. 90.

2 ξύστρας ἅπτεσθαι. On étrille souvent les chevaux avec des bouchons de paille : on aurait mis le feu à la maison pour empêcher les assaillants (c'était sans doute la police) d'entrer. Je préfère ce sens à celui de « *empoigner* leurs étrilles ». Les étrilles sont des brosses qui ne pouvaient guère servir d'armes offensives ou défensives. On ne sait d'ailleurs rien des faits que rapporte Photius si succinctement qu'ils sont inintelligibles

3 ἔβαλλεν al. ἔβαλεν et ἐνέβαλλεν West. ἐνέβαλεν.

§ 185. Julien subit en silence avec un grand courage un grand nombre de coups de bâton sur le dos, et pendant qu'il était ainsi battu à plusieurs reprises, il ne prononça pas un seul mot.

§ 186. Ayant vu ses meubles emballés et ficelés, pour être expédiés à l'étranger, « Que fais-tu là ? mon ami, dit-il, tu seras pris par les gardes du port ».

§ 187. Il sortit peu de temps après, et se fixa dans ma maison.

§ 188. Il se rendit alors à Athènes pour offrir un sacrifice funéraire avec encens (θυμιατοῖς [1]) à Proclus qui était alors dans la tombe [2].

§ 189. Le dernier degré de la perversité et qui est incurable mérite un supplice immédiat ; mais même les fautes légères ont besoin d'une très prompte répression [3]. A la plupart des hommes qui tiennent le milieu, la Justice ajourne les remèdes qui doivent guérir leurs vices, soit parce qu'ils ont encore quelque vertu qui peut venir les secourir, si par hasard, ils ont évité les incisions et les brûlures, soit parce qu'ils sont indignes d'être guéris tout de suite, à cause de la grandeur de leur méchanceté, ou parce que, pour quelques-uns, il y a une compensation à établir entre le bien et le mal qu'ils ont fait.

§ 190. Le mépris orgueilleux des philosophes dans leurs conseils n'est bon qu'à exaspérer un homme barbare, et cependant les philosophes eux-mêmes ont toujours pensé qu'il faut user de patience et supporter les évènements avec douceur.

1 Le θυμίαμα était un des sacrifices non-sanglants : on faisait brûler sur les autels des bois odorants, cèdre, laurier, sapin résineux et plus tard particulièrement de l'encens (Thucyd., I. 26 ; Hom., *Il.*, VI. 270 ; IX. 499). Dans les nuages de fumée produite par ces matières enflammées, on voyait apparaître soudain et s'évanouir dans l'atmosphère, les *idoles*, εἴδωλα, les images divines, évoquées et invoquées par les sacrifiants. Iambl., *de Myster.*, Sect. III. 29.

2 ἐπιταφήσων Al. ἐπὶ ταφῆς ὄντι. Proclus est mort en 485.

3 ἐπιστροφῆς. Al. ἐπαφῆς adopté par W.

§ 191. Il fit la rencontre d'une sainte femme qui possédait un génie miraculeux qui lui avait été donné en partage par les Dieux ; car après avoir versé dans une coupe de verre de l'eau parfaitement pure, elle voyait dans l'eau à l'intérieur de la coupe, les visions, φάσματα, des choses qui devaient arriver, et prédisait par cette seule vue, les évènements qui devaient nécessairement se produire. L'épreuve que nous avons faite nous-même de la chose nous a convaincu.

§ 192. Anatolius [1] fit battre de verges *Johannès* [2] et confis-

1 C'est à un Anatolius que Porphyre avait adressé ses ζητήματα ὁμηρικά en 32 livres dont nous ne possédons plus que des fragments épars dans les Scholies (Lehrs, *Aristarch. Stud.*, p. 228 et Wollenberg *de Porphyr. Stud. Homeric.*, p. 14). Cet Anatolius a été le maître d'Iamblique avant Porphyre, d'après Eunape (Vie d'Iamblique, Initio). Un autre Anatolius d'Alexandrie est connu comme évêque de Laodicée de 270 à 287, il avait enseigné la philosophie péripatéticienne à Alexandrie, et est probablement celui dont Iamblique dans ses θεολογούμενα ἀριθμητικά (p. 89, 16, 24, 34, 42, 56, 64) cite *dix livres* de Γεωργικά. Photius, Cod. 163, donne des extraits d'un recueil de l'Εωργικῶν dont l'auteur est un Anatolius de Berytus (Beirouth). Enfin on cite encore parmi les Jurisconsultes, auteurs de commentaires grecs des lois latines, un Anatolius de Byzance, sous Justinien, c'est-à-dire au VI^e^ siècle. Fabricius (Bibl. Gr. v. 1. 32, 15) en cite plusieurs autres. Conf. Wolf. Porphyr. de Phil. ex Orac., p. 17. Sur *Anatolius*, Cf. Suidas v. Ἀνατόλιος : « maître des offices (Μάγιστρος) de l'empereur Théodose ; il était fort ambitieux, et avait l'habitude de ne pas épargner l'argent, quand il avait à cœur de faire aboutir à son gré une affaire présente. » Il y avait beaucoup de fonctionnaires civils et militaires, à la cour et au gouvernement central de l'Empire Romain, à partir du V^e^ siècle, qui portaient ce titre, emprunté à la langue latine. Il y avait des maîtres de la milice, des maîtres de la cavalerie, des maîtres de l'infanterie : mais il s'agit sans doute ici du *Magister officiorum*, ou *scriniorum* (bureaux). C'était le chef de tous les bureaux de la Chancellerie impériale, qui avait sous ses ordres les bureaux (scrinia) memoriæ, Epistolarum, libellorum, *dispositionum*, dont chacun avait à sa tête un Μάγιστρος.

Leur Chef à tous était une sorte de Ministre d'Etat, avait une autorité judiciaire non seulement sur les employés du palais, mais encore sur d'autres fonctionnaires, même de ceux qui étaient sous les ordres du grand Chambellan, sacri cubiculi. — Il recevait les appels des citoyens, et c'est sans doute à ce titre qu'il fut juge de Johannès.

2 Est-ce le chrétien Jean Philopon, appelé Grammaticus, un des meilleurs commentateurs d'Aristote et de Platon et qui était à peu près contemporain de Simplicius ? Il était comme lui, avec Damascius, Asclépius, Théodote, Olympiodore, disciple d'Ammonius, (fils d'Hermias) disciple lui-même de Proclus. Philopon cite souvent des maximes d'Ammonius qu'il nomme son maître, ou « le Philosophe ». Philopon, Anal. Pr. VII, b. o. ; (Schol. Br. in Arist. 145, b. 7.) *Anal. Post.*, 35. b. m. ; — 118 b. o. ; 120 b. m. *Physic.* P. 3. m.). Il a vécu sous Justinien. Ses écrits se placent entre les années 500 et 570. Il avait appuyé, contrairement aux Néoplatoniciens, sur la différence de Platon et d'Aristote. Il était monophysite, mais trithéiste, en se fondant sur le principe d'Aristote, que l'existence réelle suppose l'individualité, la personnalité.

Olympiodore, vie de Platon, cite un grammairien du nom d'Anatolius (p. 2, l. 39, éd. Westerm.).

qua ses biens [1].

§ 193. Immédiatement après celui-ci mit fin à sa vie.

§ 194. J'ai eu, par nécessité, des relations avec Emésion [2] ;

Suidas connaît plusieurs Johannès. 1. Jean l'Evangéliste. 2. Jean Chrysostome. 3. Jean Philopon d'Alexandrie « Grammairien, surnommé Philopon : ses écrits sont nombreux, concernant la grammaire, la philosophie, l'arithmétique, la rhétorique et l'écriture sainte, et *contre* 18 propositions de Proclus. — Contre Sévère. Cependant il est exclu du catalogue des auteurs orthodoxes et condamné par les docteurs de l'Eglise, διδάσκαλοι, comme trithéiste. 4. Jean de Philadelphie en Lydie (Lydus), auteur d'un ouvrage : *de Mensibus*, en un livre; — d'un autre sur les *Pronostics*, διὰ (ou ὁ:ὸ) -σημειῶν; et sur quelques autres sujets de mathématiques. Il a dédié ces ouvrages à Gabriel, préfet du Prétoire. 5. Jean Damascène, appelé *Mansour*, très postérieur à Damascius. 6. Jean, gouverneur de Rome sous Théodose. 7. Jean, président de la province de Cappadoce (c'était un emploi très important; car l'empereur possédait en *Cappadoce* des biens considérables, administrés par un comes domorum per Cappadociam) sous Justinien ; il avait une certaine pratique des arts libéraux, mais était étranger à la vraie éducation scientifique, car à l'école du grammatiste, pendant tout le temps qu'il l'a fréquentée, il n'avait rien appris que ses lettres, et encore son ecriture était très mauvaise. Mais par la force de son intelligence, il devint un des hommes les plus habiles que *j'aie* connus, ἴσμεν. Il savait très habilement reconnaître ce qu'il était nécessaire de faire, et trouver dans les cas difficiles, la meilleure solution. Mais il devint le plus méchant des hommes, il n'employa qu'au mal les ressources de sa belle intelligence; n'ayant aucun souci de Dieu, ni aucun respect des hommes, et pour satisfaire sa passion de s'enrichir, décidé à sacrifier la vie de beaucoup d'hommes et à ruiner des villes entières. Ayant en peu de temps amassé une immense fortune, il tomba dans une vie de débauches et de volupté sans mesure. Jusqu'à l'heure de son souper, il ne s'occupait qu'à s'approprier par des mesures de brigandages, les biens des peuples soumis à son pouvoir. Le reste du temps était consacré aux plaisirs du corps les plus obscènes. Il ne pouvait se contenir et mangeait tant qu'il pouvait manger. Il était toujours prêt à voler le bien d'autrui, et encore plus à le dissiper. Ce Jean a été un fléau pour tous les hommes, et également détesté de tous. Mais après avoir fait frapper de coups de verges tous ceux qui lui tombaient sous la main, après avoir, sans cause ni raison, pillé et accaparé toute leur fortune, il a subi un châtiment mérité, et la juste peine de sa conduite qui avait violé les lois comme la justice. »

Par ces derniers mots, il semble bien que c'est là le Johannès dont parle Damascius, dans le résumé de Photius et qu'Anatolius fit fouetter et dont il confisqua les biens De tout temps à Rome, les hauts magistrats avaient eu le *jus gladii* et le droit d'infliger des peines corporelles. Sous Anastase et Justin, ce droit appartenait encore aux magistrats à qui l'empereur déléguait une partie de son autorité, tels que les préfets du prétoire, placés à la tête des grandes divisions ou préfectures de l'Empire, et au-dessous d'eux les présidents des provinces, les préfets de la ville à Rome et à Constantinople. C'est en cette qualité que Johannès put confisquer les biens de citoyens soumis à sa préfecture, et leur infliger des châtiments corporels, et que lui-même subit le même traitement de la part d'Anatolius, revêtu sans doute des mêmes fonctions et de la même autorité : ce qui le poussa au suicide.

1 αἰκιασάμενός τε καὶ τῶν ὑπαρχόντων γυμνώσας. Ces actes d'autorité semblent révéler un empereur, et il n'y a pas eu d'empereur du nom d'Anatolius. Mais les empereurs pouvaient déléguer ces droits à de hauts fonctionnaires.

2 Emésion, personnage d'ailleurs inconnu.

Suidas n'a pas de notice de ce nom.

Est-ce un nom propre ou un surnom tiré de son pays d'origine, Emèse en Syrie?

car je n'aurais pas volontairement supporté un homme de mœurs si dissolues ; mais la dignité de ses fonctions m'y contraignit.

§ 195 .. d'Arabie, et les eaux stygiennes [1] qui en découlent en bas.

§ 196. Il partait pour Bostra, d'Arabie, ville qui n'est pas très ancienne (car elle a été fondée par l'empereur Sévère,) mais c'est une vieille forteresse, qui a été entourée d'une enceinte de murs par les rois Arabes pour se défendre contre leurs voisins, les habitants de la ville de Dionysias [2].

§ 197. Ayant entendu répéter si souvent le nom d'Io, et dire que le nom de la ville se ramenant par l'analyse au taon de la vache, il adopta la tradition continue et ininterrompue des courses errantes que le mythe raconte d'Io.

§ 198. Il [3] connut là Théandrités, qui était un Dieu, à visage mâle [4], et qui inspirait aux âmes le désir d'une vie sans femmes.

§ 199. On dit que cette eau est une eau stygienne [5]. Le pays

1 Pestilentielles comme celles du Styx d'Arcadie, qui du haut d'une montagne tombaient dans un bassin profond, creusé dans le rocher, et détruisaient tout à l'exception du sabot des chevaux. Le Styx tombait auprès de Konakris dans le fleuve d'Achaïe appelé *Crathis*.

2 Bastra, aujourd'hui Bassra. Il y a une ville de ce nom, capitale des Iduméens, citée par Isaïe, 34, 6; 63, 1 ; Jérémie, 49, 13 et 22; Amos 1. 12, et la Genèse XXXVI, 33 dont le nom est tiré de *batsra*, *septum*, ovile, locus munitus. Il ne faut pas la confondre avec la Bostra voisine de l'Auranitis, qui était la ville frontière orientale de la Palestine, et appartenait à l'Arabie nabatéenne. Elle devint la ville principale de l'Arabie, et après avoir été colonisée, πολιζεται, par l'empereur Sévère fut le quartier général de la III[e] légion, la Cyrénaïque. Il semble que celle qui porta le nom de *Nova Trajana*, parce qu'elle fut embellie par Trajan, est la Bostra Iduméenne. Dionysias est une ville de l'*Auranitis* et appartient géographiquement et politiquement à la Syrie : elle est à peu de distance au nord de Bostra et subsiste encore aujourd'hui sous le nom d'*Hébron*.

3 Il semble que Photius parle ici de Damascius plutôt que Damascius ne parle d'Emésion.

4 Je lis ἀρρενωπόν au lieu d'ἀρρενωθόν. C'est un déplacement de lettres, faute purement typographique. Marinus, vie de Proclus, § 19, écrit Thyandridès, dieu fort en honneur chez les Arabes, et pour lequel Proclus avait composé un hymne, comme il l'avait fait pour Marnas dieu de Gaza, et Asklépios Léontouchos, dieu d'Ascalon.

5 V. plus haut, § 195.

dans lequel elle se trouve est une plaine d'Arabie qui s'étend depuis l'Orient jusqu'à la ville déserte de *Dia* [1]. Puis soudain par une faille du rocher s'ouvre un gouffre d'une profondeur immense, couronné de tous les côtés par des rochers et des arbustes sauvages qui naissent dans les pierres. En prenant à gauche le chemin qui descend est étroit et rude (outre qu'il est plein de cailloux, de plantes sauvages et emmêlées d'une façon inextricable) et d'une longueur de près de quinze stades [2]. Cependant non seulement les hommes le descendent, mais même les femmes de forte corpulence [3]. Quand on est descendu, on voit dans la vallée qui fait suite au chemin, des jardins et de nombreuses cultures. A l'extrémité du chemin qui est très resserrée, il y a un bassin qui reçoit les eaux stygiennes qui tombent en cercle, et qui par l'effet de la chute qui est très haute se brisent en poussière et se dissipent en air : puis de nouveau, elles se ramassent et se précipitent encore. Cette œuvre de la nature offre un spectacle magnifique et effrayant. Il n'est pas d'homme qui à sa vue ne soit rempli d'une impression de terreur respectueuse. Les offrandes pieuses qu'on jette dans les eaux, sont entraînées au fond, même si elles sont légères, ce sont celles que la divinité, τὸ θεῖον, accueille avec faveur. Celles qui ne lui sont pas agréables, malgré leur pesanteur extrême, flottent à la surface et sont comme rejetées au dehors, d'une façon vraiment étonnante [4]. Les natifs du pays, qui en ont fait l'expérience, redoutent de jurer par ce lieu et par ces eaux : c'est pourquoi ils prononcent rarement des serments. Si l'un d'eux se parjure, il meurt dans le délai [5] d'une année, disent-ils, par suite d'une hydropisie qui lui enfle tout le corps, et aucun n'a jamais évité le châtiment.

§ 200. Il [6] dit que Dionysos vainquit Lycurgue et les Arabes qui le suivaient, en arrosant avec une outre de vin l'armée

1 Ville inconnue.

2 σταδίοις. Al. σταδίους

3 εὐζωνότεραι, le traducteur latin traduit *expeditæ*. Je crois que c'est tout le contraire : nous avons ici l'équivalent de βαθύζωνοι, βαθύκολποι. L'opulence des seins, exige une large ceinture qui les soutienne.

4 Schott renvoie ici à la description de Virgile Æneid. VI, 323 et IX, X et XII.

5 εἴσω. Al. ἔσω.

6 Damascius.

ennemie, c'est de ce fait qu'il appela la ville Damas. D'autres donnent à la ville son surnom d'un certain géant, nommé *Ascos*, que Zéus dompta, ἐδάμασεν, en ce lieu. D'autres donnent encore d'autres causes de ce surnom. C'est de cette ville que notre auteur tire son origine.

§ 201. Car une passion violente de me livrer aux travaux de l'Eloquence, tourna tous mes efforts vers la bouche et la langue, et les détourna de l'âme. des études bienheureuses et pieuses qui la purifient. En réfléchissant à cela, dit notre auteur, j'éprouvais souvent une sorte de dégoût pour les expositions oratoires. Je passai ainsi neuf années.

§ 202. Nous avons vécu l'un avec l'autre, et tous les jours et toutes les nuits pendant huit mois.

§ 203. Je vis, dit-il, un bétyle, mû par l'air, tantôt caché dans des couvertures, mais parfois aussi porté dans les mains d'un serviteur, θεράπων [1]. Le nom de ce serviteur qui avait soin de ce bétyle était *Eusébios* [2], qui me dit qu'il lui était survenu subitement et d'une manière tout à fait imprévue, le violent désir de sortir de la ville d'Emèse presqu'au beau milieu de la nuit et de s'en aller très loin vers cette montagne où est érigé le vieux et magnifique temple d'Athéna ; qu'il était arrivé très vite au pied de la montagne, et qu'il s'était assis là pour se reposer de la fatigue de la route ; et qu'à cet endroit même il avait vu une boule de feu qui tombait du ciel avec une grande vitesse, et un lion énorme qui se tenait près de la boule de feu ; que le lion avait tout aussitôt disparu, mais que lui avait couru à la boule de feu,déjà éteinte,qu'il l'avait prise

1 θεράποντι. H. θεραπεύοντι.

2 La chronologie ne permet pas d'identifier cet Eusébius avec le disciplee d'Édésius qui d'ailleurs ne considérait la Théurgie que comme une fantasmagorie sans valeur, παραπαιόντων καὶ μεμηνότων ἔργα. Eunape, *Max.*, p. 48. Ce qui ne convient guère à notre θεράπων. Édésius succède à Iamblique qui meurt en 330 et Eusébius est son contemporain. Il n'atteint donc pas l'époque de Damascius qui meurt en 544 à l'âge de 74 à 75 ans Outre Eusèbe, l'évêque arien de Césarée de Palestine qu'on appelle l'ami de *Pamphilus*, Suidas mentionne un Eusèbe, arabe, sophiste qui rivalisa dans son art avec Ulpien (le frère d'Isidore).

et que c'était ce bétyle, et que l'ayant emporté, il l'interrogea, à quel Dieu il appartenait; et que celui-ci répondit qu'il appartenait à Gennaïos (ce Gennaïos est adoré par les Hiéropolitains, qui lui ont érigé dans le temple de Zeus une statue en forme de lion) ; qu'il l'avait emporté dans sa maison dans cette nuit même, ayant parcouru une distance qui n'était pas moindre, disait-il, de 210 stades Eusébios n'était pas le maitre des mouvements du bétyle, mais il était obligé de le prier, de l'implorer, et l'autre exauçait ses vœux [1]. Après avoir débité ces sottises et beaucoup d'autres semblables, le personnage vraiment à la hauteur des bétyles, décrit la pierre et sa forme. C'était, dit-il, une boule parfaitement sphérique, d'une couleur blanchâtre, et son diamètre était long d'une palme. Mais elle devenait à certains moments plus grande et plus petite; dans d'autres moments elle prenait une couleur purpurine. Et il nous montra des lettres tracées sur la pierre, teintes de la couleur qu'on appelle le *minium* [2] (ou cinabre). Puis il fixa le bétyle dans le mur [3]. C'est par ces lettres que le bétyle donnait à celui qui l'interrogeait la réponse cherchée. Il émettait des voix comme celles d'un léger sifflement [4] qu'Eusébios nous interprétait. Ce cerveau vide, après avoir raconté ces faits merveilleux, et mille autres plus absurdes encore, au sujet du bétyle, ajoute : « Pour moi je crois que le fait du bétyle est d'une nature plutôt divine; mais Isidore disait qu'il était plutôt démonique : ce serait un certain démon qui lui imprime les mouvements, un démon de ceux qui ne sont pas d'une nature offensive, ni tout à fait matérielle, mais non plus de ceux qu'on rapporte [5] à l'espèce immatérielle et qui sont tout à fait purs (de matière). Des bétyles les uns sont consacrés à tel dieu, les autres à tel autre,

1 ὑπήκουσε. H. ὑπήκουε.

2 τῷ καλουμένῳ τιγγαδίρνῳ ; Al. λεγομένῳ.

3 ἐγκρούσας. Le traducteur latin traduit : *litteras* lateri *affixas*. Mais il faudrait au moins ἐγκρουούσας, et de plus ce féminin ne saurait se rapporter à γράμματα. Je rapporte ἐγκρούσας, participe aor. 1, masculin au nominatif singulier à Eusébios qui va donner une représentation à Damascius.

4 συρίσματος. H. συρίγματος.

5 ἀνηγμένων. H. ἀνηνεγμένων.

au dieu [1] Kronos, à Zeus, à Hélios, et à d'autres encore, selon ce que dit cet auteur de blasphèmes [2].

§ 204. Maximinus [3], dit-il, (il était hellène de religion) en lançant de ses yeux comme des traits perçants ses regards, avait un aspect si effrayant et si menaçant, qu'il obligeait ceux qui le voyaient à détourner les yeux, et comme il avait conscience, (ajoute-t il) de l'effet qu'il produisait, le plus souvent il baissait les yeux vers la terre et ne regardait pas en face ceux avec qui il se trouvait en société. Il avait été témoin de nombre d'apparitions que n'avaient pas vues les autres. Il avait la puissance d'envoyer à d'autres des démons malfaisants, et de faire fuir ceux qui étaient envoyés par d'autres [4]. Mais ce maudit [5], condamné à Byzance, n'évita pas le châtiment du glaive.

§ 205. Il [6] ne pensait plus aux règles de la vie philosophique, lorsqu'un homme du peuple lui adressait de ces grossièretés communes à ces sortes de gens.

§ 206. Il n'était pas à l'épreuve de ces coups de la populace qui lui causaient une blessure incurable [7].

§ 207. Il temporisait encore plus longtemps que ceux qui attendent le moment de partir pour la Carie ou pour Athènes [8]

1 Le texte de Westermann met comme Hœschell une virgule entre θέῳ et Κρόνῳ : je la supprime.

2 Voir plus haut § 94 sur les bétyles.

3 Schott : Maximinus. An hic imperator?

4 ἄλλοθεν, marg. ἄνωθεν. — ἀναστέλλειν Hœsch. Westerm. ἀναστέλλειν, leçon d'ailleurs déjà proposée par Hœsch.

5 δυσσεβῶν, marg. δυσσεβεῖν. Il est clair que c'est Photius ici qui parle.

6 Photius revient sans doute à Isidore.

7 Le texte d'Hœschell donne : ἄπειρος ὢν τῶν πολιτικῶν... πραγμάτων... Westermann lit πληκτικῶν. Scholt traduit : ignorabat civilia et gravia (ἀνιάτων) negotia. Westermann : Imperitus erat mordacium illarum graviumque rerum.

8 Quel rapport peut-il y avoir entre la Carie et Athènes, surtout quand il s'agit de gens qui doivent s'y rendre, et qui retardent leur départ ? La navigation de Byzance à ces deux contrées était-elle également dangereuse ? ou bien, au point de vue de la sécurité, était-il également dangereux de vivre dans l'une et l'autre? Les Cariens, par leurs institutions, leurs mœurs et leur langue étaient pour les Grecs, des barbares : Strabon, βαρβάρους Κᾶρας, (*Casaub., ad Athen.*, p. 950). Depuis le triomphe de l'Eglise, il n'était pas sûr de vivre à Athènes pour les partisans des anciennes croyances. Proclus en avait fait l'épreuve.

§ 208. J'arrive aux hommages, λιπαρήσεις, qu'il rendait aux Dieux.

§ 209. Parce que le Dieu de Cyllène hésite et ajourne les choses [1], Isidore n'en terminait aucune.

§ 210. Il ne ménageait pas la dépense de ce qu'il y a réellement de plus précieux, c'est-à-dire le temps, suivant la parole du sage.

211. Me voyant moi-même éclairé d'une lumière divine, à quelle hauteur, penses-tu que j'aie élevé mon âme.

§ 212. Dans un accès de folie, il prit une hache, et se coupa lui-même l'organe de la génération.

§ 213. Et c'est moi-même qui annonçai le fait à Isidore [2], qui prêtait toujours une oreille intelligente et pieuse aux pieux récits [3].

§ 214. Il croyait avoir des raisons de craindre pour sa santé.

§ 215. Mais c'était là assurément la preuve d'une résolution peu réfléchie.

§ 216. En échange d'un très grand nombre de bienfaits, il n'en rendait [4] que très peu.

§ 217. Nous nous embarquâmes pour Samos.

§ 218 Le corps était enflé : l'enflure commençait par le bas et montait depuis les pieds jusqu'au ventre et aux parties sexuelles.

§ 219. J'étais endormi sur le vaisseau, et en songe j'éprouvais les sensations de la volupté.

1 Remet souvent à des époques lointaines l'accomplissement de ses oracles.
2 Il ne s'agit donc pas d'Isidore dans le fait qui vient d'être raconté.
3 C'était ainsi un acte de piété qu'avait accompli l'auteur, quel qu'il soit, de cette mutilation volontaire.
4 ἀποδίδοντι se rapporte à un sujet qui n'est pas exprimé, et le datif n'est pas construit.

§ 220. Un fichu pour se couvrir la tête, κρήδεμνον [1] ; une serviette épaisse φωτώνιον, un mouchoir pour le visage, προσώπου ἐκμαγεῖον, un suaire, ἡμιτύβιον [2].

221. Jamais on n'avait entendu dire que la philosophie fût tombée dans un aussi grand mépris que le discrédit déshonorant où nous l'avons vue arriver sous Hégias [3].

1 Pollux VI, 93, ne connaît ni le mot κρήδεμνον, ni φωτώνιον, ni ὀράριον. Au mot : ἐκμαγεῖον, il cite χειρόμακτρον, comme synonyme ; le traducteur latin dit : Pannum detersorium, etiam mantile appellabis, et VII, 71 dans le chapitre intitulé : περὶ λινῶν ἐσθημάτων καὶ ἀμοργίνων, il dit : ἔστι δὲ καὶ ὁ φώσων (χιτὼν) Αἰγύπτιος, ἐκ παχέος λίνου ἤ που δὲ καὶ ἡμιφωσώνιον· τὸ δὲ ἡμιτύβιον· ἔστι μὲν καὶ τοῦτο Αἰγύπτιον · εἴη δ'ἂν κατὰ τὸ ἐν τῇ μέσῃ κωμῳδίᾳ καψιδρώτιον καλούμενον, ὃ νῦν σουδάριον ὀνομάζεται. Et il cite Aristophane dans le Plutus : ἔπειτα καθαρὸν ἡμιτύβιον λαβὼν Τὰ βλέφαρα περιέψησε.

2 ἡμιτύβιον al. ἢ τύμβιον qu'on trouve écrit parfois ἡμιτύμβιον. Ce sont des vêtements de lin, d'origine égyptienne, ou des linges de corps ou de toilette, dont il n'est guère facile de déterminer l'usage précis. Mais comment cette nomenclature a-t-elle trouvé place dans la vie d'un philosophe ? Elle a dû faire partie d'une étude étendue sur les mœurs, les coutumes des Egyptiens, et sur le peuple lui-même.

3 Marinus, vie de Proclus, § 26, trad. franç. t. I. p. 30, dit de lui : « Malgré ce grand état de faiblesse, Hégias lui rendit le courage de reprendre ses leçons. Ce jeune homme montrait déjà dans son enfance des indices manifestes des vertus de ses aïeux, qui prouvaient qu'il était de la famille de la vraie Chaîne d'or qui commençait à Solon ; il étudia avec ardeur avec lui les écrits de Platon et les autres théologies. Le vieillard lui confia ses manuscrits et éprouva une grande joie de voir quels pas de géant il faisait dans l'avancement de toutes les sciences. » Il semble certain qu'Hégias appartenait à la nombreuse parenté de Plutarque, dont les membres figurent, à des titres divers, dans l'histoire de l'Ecole néoplatonicienne d'Athènes : mais on est moins certain du degré de cette parenté. Plutarque avait deux enfants : un fils Hiérius (v. plus haut § 88), mais celui-ci ne lui succéda pas dans la direction de l'Ecole, sans doute par suite de son insuffisance, et une fille Asclépigénie (Marinus, 28) que Zumpt marie à Archiadas, l'ami intime de Proclus, et très riche propriétaire, et qui prit une part très active à l'administration d'Athènes. Damascius dans l'article de Suidas nous apprend qu'il consola le jeune Théagène des pertes qu'ils avaient tous deux éprouvées dans les dévastations de la Grèce septentrionale, causées probablement par l'incursion d'Attila en 447.

Archiadas eut une fille, nommée comme sa mère Asclépigénie, sauvée par les ardentes prières de Proclus à Asclépios (Marin. v. Procl. § 29).

Asclépigénie la jeune, épousa Théagène, le plus riche et le plus généreux des Hellènes et en même temps une sorte de philosophe (Marin. v. Procl. 29, et Dam. v. Isid. § 157). Comme Archonte d'Athènes et sénateur romain, il éleva des prétentions qui blessèrent Marinus (Suid. v. Ἡγίας) et pour plaire au pouvoir s'était fait chrétien. Hégias, au contraire, semble à Zumpt qui se fonde uniquement sur les noms, un fils d'Archiadas et par conséquent un petit-fils de Plutarque par sa fille ; Zeller le conteste : il observe que d'après Marinus 12, Archiadas petit-fils de Plutarque avait épousé Plutarcha, et devait être non l'époux, mais le fils d'Asclépigénie, et qu'ainsi Hégias serait le fils de Théagène, marié à la jeune Asclépigénie, et ainsi l'arrière-petit-fils de Plutarque. Mais qui empêche que le nom de *Plutarcha* ait été, comme

§ 222. Archiadas, en général, ne différait pas peu de son père[1] et de beaucoup d'autres en ce qui concerne la vertu, mais était incapable des efforts qui mènent à la *philosophie*, parce qu'il se sentait emporté à un autre genre de vie, par la grande fortune de son père, qui ne lui laissait pas manquer de flatteurs ; mais il mena cependant une vie aussi sainte que quiconque.

épithète, donné à Asclépigénie, fille de Plutarque? Hégias eut à son tour deux fils : Eupeithios et Archiadas, mais qui furent perdus pour la philosophie.

Suidas : « Hégias était supérieur à son père et pour la vertu et pour l'art de dire. Etant encore tout petit garçon, il donna de grandes espérances et fit croire à tout le monde qu'il ne serait pas de beaucoup inférieur au Grand Plutarque. Aussi Proclus le jugea digne, quoiqu'il fût encore jeune, d'entendre ses leçons sur les *Oracles Chaldaïques*, Χαλδαϊκῶν Λογίων; car il avait une grande ardeur pour l'étude, et était de mœurs très pures. Mais la richesse, ce mal ordinaire et si grand pour les âmes, le rendit la proie d'une foule de flatteurs, qui non seulement lui volèrent son or, — car cela n'est pas bien grave, — mais se jetèrent sur cette âme jeune et encore tendre, qui fut facilement pour ainsi dire ravagée par ces monstres, comme un pâturage florissant d'herbes toutes fraîches. Ils corrompirent la vie d'Hégias et l'empêchèrent de se livrer de tout cœur et sincèrement à la philosophie. Il avait du goût pour la science, surtout pour la science qui expose les phénomènes de la nature. Dans les autres occupations de sa vie, il lui arriva parfois de s'écarter de la raison droite et du bon sens. Comme il désirait être aussi religieux que personne, il accomplissait secrètement en Attique les sacrifices de famille, sans convaincre ses parents. Il modifia beaucoup des règles établies depuis de longs siècles, et qui avaient été observées jusque là, en montrant dans ce zèle plus de téméraires sentiments que de vraie piété. C'est pourquoi s'il jouit d'une grande réputation dans l'Etat, il s'attira aussi de grandes et dangereuses inimitiés, tant parmi ceux qui enviaient les grandes richesses dont il était propriétaire que de ceux qui lui en voulaient pour avoir violé les règles et les rites établis. Car il y avait dans *Hégias quelque chose* de la nature et de la grandeur d'âme de *Théagène*, et de sa disposition à rendre des bienfaits. Mais il y mettait plus de raison et de justice que ce dernier, en ce qu'il n'était généreux qu'envers ses amis et envers ceux qui en avaient besoin ». — (Ce rapprochement semble indiquer une relation de parenté entre Hégias et Théagène).

1 C'est-à-dire d'Hégias. Archiadas (Marin., 12) était le petit-fils, ἔγγονος de Plutarque. Westermann dans son Index le distingue d'Archiadès, petit-fils de Plutarque et père d'Asclépigénie et l'ami de Proclus. — Suidas : « Archiadas a montré la nature de son âme : une grande partie de ses biens ayant été pillés (dans l'invasion d'Attila en Grèce sans doute), il apprit que Théagène, qui était encore un tout jeune homme, était profondément désolé des pertes que ces ravages avaient causées à sa fortune; il lui dit alors : Théagène, il faut ici que tu te montres une âme plus courageuse, et que tu reconnaisses que nous devons des actions de grâces aux Dieux, qui nous ont, nous, sauvés. Il ne faut pas, pour une perte d'argent, te laisser abattre. Car si Athéna Polias nous avait prescrit de dépenser ces sommes (perdues) aux Panathénées, combien nous en aurait-il coûté pour nous racheter de cette dépense ? Eh ! bien, il faut considérer que la lutte que nous avons à soutenir est plus noble et plus pieuse que le concours des Panathénées et que ceux de toutes les autres fêtes. »

§ 223. Eupeithios [1] avait été bien doué par la nature, mais par ses habitudes de vivre il était plus porté à la vie privée et même avait des goûts au-dessous de la condition d'un simple particulier.

§ 224. Il avait une santé très débile et semblait à deux pas de la mort.

§ 225. Celui-ci, sur le moment, n'entendit pas sans mécontentement l'éloge (qu'on faisait de lui ? parce que ce choix honorable se faisait contrairement à son attente.

§ 226. A force de paroles et de pressantes prières, Marinus lui persuada d'accepter le vote qui lui conférait la fonction de Diadoque (ἡ διαδοχή). Il fut donc élu Diadoque plutôt pour la considération (que sa personne faisait rejaillir sur

1 Suidas : « Eupeithios et Archiadas, deux fils d'Hégias, dont l'un, Eupeithios était supérieur à l'autre par son esprit naturel; l'autre, d'une intelligence inférieure, commune, tombait même, par sa bêtise, au-dessous du commun, et pour tout dire, bien au-dessous de son père. — Archiadas différait de peu (je change οὐκ en οὖν), de son père et de tous les autres hommes en ce qui regarde la vertu (c'est-à-dire qu'il leur était moralement inférieur) et avait bien peu d'ardeur pour les études qui mènent à la philosophie, à laquelle il n'était pas d'ailleurs encouragé (j'ajoute une négation, comme Æm. Portus dans la version latine), par suite de la grande fortune de son père, qui amenait autour de lui beaucoup de tentations et de corrupteurs. Cependant il s'était proposé de mener une vie aussi pieuse que tout autre, pratiquait beaucoup de cérémonies religieuses et de pieux exercices intellectuels, et en cela, il n'était pas inférieur à son père : c'est un témoignage, *je puis* le rendre à Hégias. Archiadas avait à un haut degré, aussi haut que ceux qui pratiquent et cultivent la philosophie, le souci de garder pure sa conscience; mais tout le monde pouvait le sentir, et j'ai toujours eu moi-même le sentiment, ἠσθανόμην, que tous ses familiers étaient remplis d'une vaine présomption que n'accompagnait aucune forte intelligence. Livrés à toutes les passions, ils étaient incapables de la force morale qui assure une conduite mesurée. A l'extérieur, leur âme était comme un carrefour où se rencontrent tous les vices et les méfaits, et il n'y avait chez eux aucune différence avec le vil troupeau des humains. Diomède lui-même s'était laissé corrompre par la fréquentation des femmes (ἡ συνουσία employé seul, ou par la société qu'il fréquentait). N'ayant aucune élévation naturelle d'âme, il était devenu encore plus lâche vis-à-vis de l'accomplissement du devoir : ses flatteurs avaient corrompu même sa raison Et cependant il avait naturellement un esprit propre à la philosophie, qui n'est jamais altéré ni détruit par les vices d'autrui, mais par les siens propres, comme le dit Socrate. Ainsi ce sont ces vices honteux qui ont gagné le fond même de la philosophie, qui l'ont ébranlée. Celui qu'ils auraient dû surtout garder et sauver, celui dont ils devaient prendre un souci extrême pour le conduire au bien, ils l'ont détourné de cette voie, l'ont poussé vers les voluptés, lui ont soufflé des aspirations et une soif de grandeurs qui dépassaient sa mesure, et sans en avoir conscience, l'ont précipité dans le déshonneur et l'infamie. »

l'Ecole) que pour s'occuper réellement d'exposer la philosophie platonicienne [1].

§ 227. Si, comme tu le soutiens, ô Hégias, lui disait Isidore, les pratiques hiératiques sont chose divine, et je le reconnais moi-même, c'est cependant une nécessité que ceux qui devront être un jour des Dieux [2] aient été d'abord des hommes. C'est pour cela que Platon a dit qu'il n'y a pas de plus grand bien qui ait été donné aux hommes que la philosophie [3]. Mais c'est une chose à laquelle aujourd'hui on ne peut arriver réellement en un clin d'œil [4], mais aux derniers degrés de la vieillesse ».

§ 228. Et cependant il n'avait pas conscience qu'il allait entreprendre de corriger des plaies incurables [5], et qui étaient descendues aux derniers degrés du mal : aussi ne put-il réaliser aucune amélioration [6].

§ 229. Au commencement du printemps, Marinus ayant été délivré du corps, Isidore résolut de quitter Athènes.

§ 230. Isidore exhortait Syrianus [7] et Hégias, à remplir le devoir de relever la philosophie qui se précipitait dans la décadence.

1 C'était ainsi une Présidence purement honorifique.

2 ἀλλὰ πρῶτον ἀνθρώπους γενέσθαι τοὺς ἐσομένους θεοὺς δεῖ.

3 Parce que, science humaine, elle apprend aux hommes à devenir des Dieux.

4 ἐπὶ ξύρου ἑστάναι οὐ τῆς ἀκμῆς. Scholt n'a pas compris ; il traduit : sed hoc contigit nunc stare in acie, non novacula; il renvoie à un proverbe dans Platon que je ne retrouve pas.

5 ἀνίατα al. ἄνω τα.

6 Dans l'état de l'Ecole, et de la philosophie en pleine décadence.

7 Il est clair que ce Syrianus ne peut être celui de Gaza dont Proclus fut le disciple. C'est à ce Syrianus le jeune qu'il convient d'attribuer l'ouvrage : Εἰς τὰ Πρόκλου περὶ τῶν παρ' Ὁμήρῳ θεῶν, que Suidas rapporte à tort au grand Syrianus. Celui dont il est question ici est un Athénien, disciple d'Isidore.

Article de Suidas sur : « Syrianos d'Alexandrie, philosophe. Il avait été le chef de l'Ecole d'Athènes et le directeur des Etudes, maître de Proclus qui lui succéda. Il a écrit sur tout Homère un commentaire en 7 livres ; sur la *République* de Platon, 4 livres ; sur la *Théologie d'Orphée*, 2 livres ; sur les livres de Proclus, concernant les Dieux d'Homère ; sur *l'accord d'Orphée, de Pythagore et de Platon* ; sur les *Oracles* 10 livres, et d'autres travaux d'exégèse.

— Isidore le philosophe, *à ce que dit Damascius*, ne cessa pas d'étudier avec un soin critique tous les ouvrages des anciens, et avec la plus grande exactitude. Son

(Tous les passages remarquables par la beauté du style, omis ici, doivent être réunis aux morceaux choisis [1].)

§ 231. Par je ne sais quels moyens très difficiles et étrangers à ce qu'on peut attendre des hommes, ils élaborèrent dans le mystère une doctrine secrète qui dépassait leurs propres espérances, si hautes qu'elles fussent, et même toute la science si parfaite [2] des autres Egyptiens.

§ 232. C'est à peu près là, à partir de la troisième nais-

esprit s'était attaché surtout, après Platon, à Iamblique, et aux partisans et disciples d'Iamblique, dont le plus excellent, affirmait-il avec force et insistance, était son propre compatriote Syrianus, le maître de Proclus. Mais il pensait qu'il ne fallait mépriser aucun de ceux qui contribuaient à amasser le trésor de la vraie science. »

Suidas : « Ulpien, frère d'Isidore le philosophe, qui fut doué d'une très grande aptitude aux sciences mathématiques, de sorte qu'il introduisit dans ses Traités de mathématiques de nombreux problèmes avec leurs solutions. Aussi sa réputation comme mathématicien fut grande à Athènes. Syrianus avait une grande admiration pour son intelligence, et racontait à beaucoup de personnes qu'on ne pouvait lui proposer aucune *serrure* si compliquée, construite avec un art si ingénieux, qu'il n'en découvrît facilement et tout de suite le secret. Cependant il n'a publié, dans les autres parties de la philosophie, rien de remarquable. Ulpien était un homme modeste et d'une haute moralité, et par là paraît être supérieur à son frère, mais peut-être parce que dès le commencement jusqu'à la fin de sa vie, il s'abstint absolument de se mêler aux affaires de l'Etat. C'est un penchant de la nature humaine de vanter les vertus des gens dont la vie reste étrangère aux affaires : mais c'est à tort, selon *moi*, car la vertu, qui dans un gouvernement moyen et tempéré, ἐν μέσῃ πολιτείᾳ, s'emploie à des actes et à des discours politiques, permet à l'âme par cet exercice, d'acquérir une plus grande vigueur, et affermit davantage pour les épreuves de la vie, tout ce qu'il y a en elle de sain et de pur, tandis que tout ce que contient de vices et de mensonges cachés la vie des hommes, est, par la vie publique, accusé et condamné, et est alors plus préparé à être corrigé. Voyez de quel prix est dans l'administration de la chose publique, la bienfaisance, la disposition à se rendre utile, le courage, la fermeté d'âme! C'est pourquoi tous ces beaux esprits, qui, retirés dans un coin passent leur vie à discourir et à philosopher si longuement et si magnifiquement sur la justice, la modération, quand la nécessité se présente de passer aux actes, se montrent ridicules : parce que tous les beaux discours, quand ils ne sont pas accompagnés des œuvres, paraissent quelque chose de vain et de vide. — Voilà ce que fut Ulpien, dès sa jeunesse; il mourut sans s'être marié, en laissant après lui une grande renommée de vertus modestes. »

1 Cette note intercalée par Photius lui-même dans son résumé analytique nous prouve qu'il avait fait un *recueil* littéraire de morceaux choisis de Damascius, ταῖς ἐκλογαῖς, remarquables par l'élégance du style, καλλιέπειαν ἔχοντα. De plus, sous le titre de Λέξεων συναγωγή, il avait écrit une sorte glossaire pour servir à la lecture des orateurs et des historiens grecs. Cet ouvrage ne nous est parvenu qu'avec des lacunes des additions postérieures, et mêlé de choses étrangères à son objet. Il a été édité par G. Hermann, dans son édition de Zonaras, I. 3 (1808) et plus tard en 1828 par Dobrée. Photius relève même des locutions particulières à Damascius.

2 τῆς ὅλης εὐθημοσύνης. Le traducteur latin entend : la science de toute la caste des autres Egyptiens, totius ordinis.

sance, de la naissance péricosmique, qu'ils attachent la corde du salut qui fait remonter l'âme en haut [1].

§ 233. Sévère, patrice de Rome [2] racontait entre autres choses, pendant son séjour à Alexandrie, qu'il avait vu une pierre sur laquelle étaient représentées les figures de la lune, passant par toutes sortes de métamorphoses, figures de formes variées, gravées dans la pierre et qui changeaient d'aspect suivant les temps, la lune augmentant ou diminuant selon le cours du soleil, qu'on voyait également représenté sur la pierre. De là vient qu'on appelait ces pierres : *Synodiques*, qui accompagnent le soleil dans son chemin. Il ajoutait qu'il avait vu aussi une pierre héliaque, non pas telle que nous en avons tous vu, mais qui lançait du plus profond de sa masse, des rayons d'or, formant un disque semblable au soleil, placé au centre de la pierre, et qui présentait tout d'abord à la vue une boule de feu. De cette boule jaillissaient des rayons qui allaient jusqu'à sa circonférence, car toute la pierre avait la forme sphérique. Il avait vu aussi une pierre Sélénite, non pas de celles où l'on voit apparaître une petite lune, seulement après l'avoir plongée dans l'eau, et qu'on appelle pour cela hydrosélénite, mais une pierre qui, par un mouvement propre et inhérent à sa nature, se tournait, lorsque la lune tournait, et de la manière même qu'elle tournait : œuvre vraiment merveilleuse de la nature.

§ 234. La renommée est aveugle ; elle ne dit rien de clair, et est sujette à mille erreurs.

§ 235. Le bruit le plus répandu était que l'Egyptien était mort : mais il se répandait cependant un autre bruit qui annonçait qu'il était sauvé.

§ 236 Peut-être cette mort avait-elle été involontaire, et

1 Il s'agit probablement des doctrines exposées dans les Oracles Chaldaïques, que Damascius, dans le § précédent, semble attribuer à une élaboration des Théurges, ou des philosophes Alexandrins, partisans de la Théurgie, peut-être aux deux Julien.

2 Conf. plus haut § 9.

en ce cas l'événement serait arrivé, même dans un état prospère des choses [1].

§ 237. Il donnait les conseils les plus sages, et excitait par ses paroles, ceux qu'il voyait mous à l'œuvre.

§ 238. Comme il y a trois espèces d'âme, il y a trois formes de gouvernements, et chacun a les trois formes ; mais chacun se distingue et est nommé d'après une de ces formes, celle qui prédomine en lui. La race d'or, comme on l'appelle, ou ce genre qui se rapproche le plus des dieux, se dirige par la raison ; comme la vie sous Kronos, ou celle que célèbrent, sous la forme mythique, les poètes assis sur le trépied des Muses. Le gouvernement que la passion de la colère pousse à la guerre et aux batailles, et pour tout dire en un mot, qui lutte pour la suprématie et la gloire, c'est celui [2] que nous entendons célébrer tous les jours dans l'histoire. Enfin il y a le gouvernement qui se laisse comme dissoudre par la *Concupiscence*, corrompre par un amour effréné des plaisirs sensuels, qui n'a que des pensées molles et efféminées, en qui réside la lâcheté, qui se roule dans toutes les turpitudes [3], qui n'aime que l'argent, d'une âme basse, qui consent à vivre dans la servitude, pourvu qu'on y soit en sécurité, et telle est la vie des hommes et des gouvernements dans la génération présente.

§ 239. Il aimait beaucoup voyager, non dans un but frivole et pour goûter les charmes d'une vie délicate, mais pour admirer les édifices construits par les hommes, la grandeur et les beautés des villes ; et s'il avait entendu parler de quelque chose de merveilleux, ou de vénérable, caché ou visible à tous, il voulait voir de ses propres yeux cette merveille.

§ 240. Il disait que l'âme, dans les prières pieuses qu'elle adresse au divin Universel, est comme la mer : d'abord elle

1 Tous ces récits sont autant d'énigmes historiques.
2 ὅταν al. οἷον.
3 κυβείᾳ m. ὑηνείᾳ.

se ramasse et se replie en [1] elle-même et s'éloigne ainsi du corps, puis ensuite sort des bornes de sa propre nature morale, s'élève des pensées de l'entendement discursif pour monter jusqu'aux pensées dont l'essence se rapproche de la raison pure; troisièmement enfin, s'ouvre au transport divin, change de nature, acquiert une paix extraordinaire, divine et qui n'est plus humaine.

§ 241. Le philosophe Isidore avait ce [2] nom sans cesse à la bouche pour le louer.

§ 242. Car l'influence persuasive, et la force des conseils et des leçons qui nous viennent de l'histoire est plus en harmonie avec les dispositions de la multitude que celles qui nous viennent des autres genres des lettres, et celles qui nous viennent de l'histoire moderne, qui apportent à ceux qui l'étudient quelque chose de plus facile à connaître, plus que celles que nous recevons de l'histoire ancienne.

§ 243. Ceux-ci recherchaient Isidore pour collaborateur dans les philosophèmes Eyyptiens, et pour les aider à poursuivre la vérité vraiment sainte, cachée dans les profondeurs; et souvent il leur alluma, dans leurs recherches de l'antique et auguste sagesse, le flambeau qui les a éclairés. Tout ce riche trésor de pensées qu'il leur communiquait, il ne l'avait pas puisé dans les livres, ni dans les opinions des autres, gardées par sa mémoire : mais il avait eu dès le commencement la possession immédiate, certaine et féconde en fruits, de cette vérité sublime.

§ 244. Et elle se dissipera pour les hommes, puisqu'ils ne peuvent pas en supporter la splendeur divine quand elle se lève à leurs yeux.

3 εἰς, al. πρὸς.

1 τοῦτον se rapporte-t-il à un personnage que Photius a omis dans son analyse, ou à βίον désignant par syllepse l'état de l'âme qui vient d'être décrit en dernier lieu ?

§ 245. Il avait été obligé [1] d'établir des règles pour la bonne éducation de la jeunesse.

§ 246. Mais toutefois, dans ses leçons, sa parole n'avait pas une force suffisante pour bien expliquer sa pensée. Mais même dans cet art d'exposition, il n'était pas dénué de toute ressource naturelle et de toutes celles que donne le travail et le soin ; il portait tout son effort vers la clarté, et laissant aux autres le souci d'ordonner les mots dans un beau rythme, il ne s'attachait qu'à faire voir le fond des choses. Ce n'étaient pas des paroles qu'il prononçait, c'étaient plutôt des idées qu'il exprimait, ou plutôt il n'exprimait pas des idées, mais il amenait au grand jour la substance des choses mêmes.

§ 247. C'était la justice adorant le divin.

§ 248 Isidore était rempli de joie de voir Proclus à la fois si respectable [2] avec une si haute autorité ; il lui semblait voir le vrai visage de la Philosophie.

§ 249. Et Proclus admirait la personne d'Isidore comme vraiment divine et remplie [3] intérieurement d'une vie philosophique.

§ 250. Saluste [4] ne porta plus son esprit vers les affaires

1 ἠναγκάζετο. Al. εἶναι εἰκάζετο.
2 αἰδοῖον ou modeste, verecundus.
3 πλήρης m. πλῆρες.
4 Σαλούστιος. Conf. plus haut § 89-92, et Simplic. *in Epict. Enchir.* p. 90. Heins et Suidas aux noms Salloustios, Athénodore et Zénon d'Alexandrie. Nous avons vu que Zeller conteste qu'il soit l'auteur du livre de *Diis et mundo*, qui a été inspiré manifestement par l'esprit et les opinions d'Iamblique, et a pour but, sans viser à une recherche vraiment scientifique, de donner une esquisse, intelligible à tous, de la dogmatique néoplatonicienne, et de favoriser par là la restauration de l'ancienne religion. L'auteur établit tout d'abord que les Dieux sont immuables, incorporels, éternels; que si les expositions mythiques nous les représentent autrement, c'est pour amener tous les hommes à croire à l'existence des Dieux, et par l'absurdité et l'indignité même de ces représentations, faire deviner aux gens instruits le sens profond et vrai des mythes. Les mythes sont de différente nature : théologiques, psychiques, matériels, et mixtes. Au-dessous de la cause première, il y a des dieux hypercosmiques et intracosmiques : les premiers sont : la Substance, la Raison, l'Ame et les ordres qui l'ont contenus en eux; les autres sont les douze Dieux supérieurs, divisés en 4 triades, mais dont chacun contient en soi les autres: Zeus contenant

judiciaires, mais se donna à la vie *sophistique* [1]. Il avait

Dionysos, Apollon, Asklépios et ainsi de suite. C'est à eux qu'obéissent les 12 sphères de la terre, de l'eau, de l'air, du feu, des 7 planètes, de l'éther. Après avoir ainsi exposé le système des Dieux, Salluste arrive au monde qu'il démontre éternel et impérissable. Les corps célestes se meuvent en cercle, imitant le mouvement de la raison qui se meut sur elle-même; les corps élémentaires, imitant le mouvement de l'âme, se meuvent en ligne droite. La Raison, dans le monde réel, comme dans le diacosme divin, est placée entre la substance et l'âme. Il y a des âmes douées de pensée, et d'autres qui en sont privées. Toute âme est incorporelle et immortelle. La Providence est la sollicitude naturelle des Dieux pour le monde, qui n'implique de leur part ni un acte de volonté ni un effort pénible; le Destin ou la Fatalité est l'action exercée par les corps célestes sur le monde, mais à laquelle n'est pas soumise la disposition morale des hommes; le hasard ou la Fortune est la puissance divine qui ordonne en vue du bien les choses indifférentes ou qui arrivent contre toute attente. Il dépend donc des hommes d'être vertueux ou méchants. Toutefois les vertus de l'individu dépendent de l'Etat des divers gouvernements, dont il y a plusieurs espèces : la Royauté, l'Aristocratie, la Timocratie, qui sont les formes les meilleures; la Tyrannie, l'Oligarchie, la Démocratie, qui sont les plus mauvaises. Ceci amène la question métaphysique de l'origine du mal. Il n'y a pas de nature, φύσις, du mal : il n'est que l'absence du bien; le mal moral ne dérive pas d'une *nature*, φύσις, mauvaise; c'est une erreur de jugement de l'âme, qui en désirant le bien, se trompe dans son choix, et elle se trompe, parce qu'elle n'est pas une essence première, πρώτη οὐσία. Par les sacrifices et les initiations, les dieux purificateurs (καθάρσιοι) et les démons la délivrent de ces erreurs et la purifient. Pourquoi et comment ce monde, où ont place l'erreur et le mal, a-t-il été créé : ce n'est, ni par un art voulu, τέχνη, ni par leur nature, mais par leur puissance que les Dieux l'ont créé, et comme leur puissance est inséparable de leur substance, le monde n'est pas né dans le temps : il est né avec eux et éternel comme eux Maintenant comment expliquer la bienveillance et la colère des Dieux ? Sont-ils donc sujets au changement ? Non! les Dieux ne changent pas de sentiments à l'égard des hommes : ce sont les hommes qui se rapprochent ou se séparent des Dieux. La prière n'a pas pour but d'exercer une action sur les Dieux, mais de purger l'âme des péchés qui nous éloignent d'eux. Les Dieux sont sans aucun besoin, et par conséquent n'ont pas besoin de nos prières; c'est nous qui avons besoin de les prier. Prier les Dieux, c'est les recevoir en soi, mais il faut, pour être digne de les recevoir, une disposition propre qui s'obtient par un effort de leur ressembler. Entre les Dieux et l'homme, il faut une médiation, des médiations, μεσότης: ce sont les victimes, et ces victimes sont des êtres vivants, parce qu'elles sont l'intermédiaire entre l'être vivant, homme, et l'être vivant éternel, Dieu. La présence d'athées dans le monde ne contredit pas la doctrine de la Providence. Ils sont réservés à des châtiments futurs, et la Justice divine aura son heure. Cette œuvre s'accomplit par la migration des âmes, qui n'implique pas une transformation des âmes qui pensent en âmes qui ne pensent pas : les âmes déchues ne sont pas proprement les âmes d'êtres sans raison, mais elles les suivent en dehors, ἔξωθεν ἕπονται, comme nous suivent nos démons propres. Les âmes des bons remontent vers les Dieux, et même s'il n'en était pas ainsi, « la vertu, la joie délicieuse et les convictions, ἡ δόξα, qu'inspire la vertu, l'exemption de la tristesse, et la jouissance d'une vie sans maître, ἀδέσποτος, suffisent pour assurer leur bonheur. Le chapitre XIX indique que l'ouvrage a été écrit à une époque où le Christianisme était déjà triomphant, et son but d'agir sur les masses populaires se révèlera dans ces mots du ch. XVI: « Sur la question des Dieux, du monde et des choses humaines, ce que nous avons dit suffira pour ceux qui ne peuvent pas être éclairés par la philosophie, et dont les âmes ne sont pas encore tombées dans *une erreur incurable*. »

1 C'est-à-dire une vie d'homme de lettres, purement intellectuelle, en dehors des affaires.

appris par cœur toutes les harangues politiques de Démosthène [1]. Il avait un beau talent de parole, mais il n'imitait pas les sophistes modernes ; il voulait plutôt rivaliser avec la force négligée [2] du style archaïque, et il est certain qu'il a écrit des discours qui ne sont pas sensiblement inférieurs à ces écrivains.

§ 251. Il parcourut la terre entière, pour ainsi dire, nu-pieds.

§ 252. (Il dit) [3], qu'il entend le mot ἕδη des temples, τεμένη eux-mêmes, et l'emploie pour le mot ἀγάλματα. Le mot ἕδος se dit aussi du parquet, ἔδαφος, du temple [4].

§ 253. L'apparition, τὸ φάσμα, se présenta en songe dix mille fois, pour me servir de ce terme, et une seule fois, elle se montra [5] pendant que j'étais éveillé. Contrairement à l'usage général, le personnage disait περιορώμενον au lieu de ἐμβλέπον [6] ἀκριβῶς, ἐπισκοποῦν.

§ 255. Ils demeurèrent sans être arrêtés par les obstacles habituels que rencontrent les hommes.

§ 256. Il n'est personne d'esprit si obtus à l'égard du divin qui ne sente toutes les actions qu'il exerce, et surtout celle qui châtie les méchants.

1 Ceci semble prouver que ce n'est pas là l'auteur du traité *des Dieux*.

2 Westermann lit : πίνον, la graisse ; mais si la graisse salit, elle est le signe de la force. H. πόνον, al. τόνον.

3 On ne sait si Photius parle de Damascius, ou Damascius, de Salluste.

4 τέμενος dans le sens primitif et usuel se dit de tout lieu séparé des terrains profanes et consacré aux Dieux. ἕδος est une statue de temple, un ἱδρύμενον, une image consacrée solennellement. Il s'entend aussi de la partie du temple, ναός, σηκός, cella, où étaient placées ces statues et qui était le plus souvent entourée d'une grille ou d'un parapet. Pollux 1, l. 6 : « Locus equidem in quo Deos colimus, ἱερὸν καὶ νεώς · ἔνθα δὲ καθιδρύομεν, σηκὸς, τέμενος. Kühn met en note : Ergo τέμενος, σηκός, fanum, loci definiti nomina περιεκτικά sunt, in quo templum, vel ara sine templo, vel simulacrum sine utroque, vel ager sine idolo, aut sacer lucus, aut sepulchrum esse poterant. » αὐτὰ δὲ ἃ θεραπεύομεν, ἀγάλματα, ξόανα, ἕδη θεῶν, εἰκάσματα, εἰκόνες.

5 ὑπερφάνη m. ὕπαρ ἐφάνη.

6 Al. ἐμβλέπειν.

§ 257. Il n'aurait pas péché contre la vraie muse, ou il n'aurait pas péché contre la sainte[1] vérité.

258. Les sectateurs et les partisans d'une croyance étrangere.

§ 259. Ils se fortifièrent dans la philosophie, quoique tout d'abord ils ne réussissaient guère à se soumettre aux vraies méthodes philosophiques.

§ 260. Après avoir pratiqué[2] la prière dans le sens ordinaire et humain, il se détourna des manières de voir de source étrangère.

§ 261. Quand le temps du mariage fut venu, il la prit en mariage[3].

§ 262. Ayant revêtu le manteau de la philosophie, il épousa la jeune fille, en tant que philosophe[4].

§ 263. (En ce qui concerne) les rites qui ont pour objet l'adoration des Dieux, tant ceux qui sont publics que ceux qui sont secrets.

264. Malgré l'invitation qui lui fut faite, il ne revint pas[5] à Aphrodisias.

§ 265. Il mena avec sa femme une vie commune, mais sans lui faire d'enfant[6].

1 ἱερᾶς m. ἱερεύς.
2 χρησάμενος, al. χρησάμενοι.
3 ἐξέδωκεν (?)
4 Est-ce une vague indication du mariage d'Isidore avec Hypatie, qu'on appelait la *Philosophe* ?
5 οὐδ'. Westerm. H. ὁ δ' — ce qui donne le sens absolument contraire.
6 ἄπαιδα βίον. Hypatie était, nous l'avons vu, restée vierge, παρθένος, dans le mariage.

§ 206. Hilarios s'occupait, il est vrai, de philosophie ; mais menant une vie de plaisir et de débauches, il n'eut pas le bonheur d'avoir Proclus pour maître [1].

1 On ne voit pas, par le texte de Photius, si cette vie de désordre venait de ce qu'il n'avait pas eu Proclus pour maître, ou si Proclus refusa de lui servir de maître, parce qu'il menait une vie de débauché. Mais Suidas l'explique dans ce dernier sens. Suidas : « Hilarios, d'Antioche, ville de Syrie, président *du Conseil* » (Constantin avait établi à Constantinople un deuxième Sénat, ou Grand Conseil (βουλευτήριον), mais qui ne posséda pas plus que le Sénat de Rome, de puissance politique. Les pouvoirs effectifs de cette assemblée devinrent de plus en plus faibles et, à la fin, il ne demeura plus aux Sénateurs qu'un nom et un costume magnifique, unique compensation de leur haute dignité perdue. A Rome, les membres du Sénat s'appelaient *Patres* et leurs descendants *patricii*. Dans le sens large, les *Patres* pouvaient s'appeler *Patricii*, mais jamais les *Patricii* n'ont pris le titre de *Patres*. Sous les empereurs, la noblesse héréditaire constituée par les *patricii*, ne recouvra jamais aucun de ses anciens privilèges, et perdit enfin toute importance. Constantin fit du patriciat une dignité personnelle, émanant de lui seul, et qui fut accordée aux hauts fonctionnaires de l'empire, mais ne se transmit pas par héritage). — « Hilarios était un homme d'une nature vertueuse, passionné pour la science, de plus d'une élocution vive et alerte, ὀξύς [1]. Il possédait une nombreuse bibliothèque, riche en livres de tous les genres. Il s'était mis fort tard aux études philosophiques. Contraint d'exercer des fonctions politiques dans le gouvernement central de son pays, il n'eut plus de loisirs à consacrer à la philosophie. Il avait pris, dès sa jeunesse, des habitudes et des mœurs qui ne s'accordaient guère avec la vie sage et prudente, qui l'arrêtèrent et firent obstacle à une vie noble et belle. Mais la fortune le rendit plus sage, et les circonstances, quand le temps des folies de la jeunesse fut passé. Car il fut frappé dans sa famille d'un malheur, qui devint pour lui un vrai bonheur. Sa femme fut prise en flagrant délit d'adultère avec un de ses domestiques. Celui qui avait porté la honte dans sa maison était un rhéteur de profession, appelé Moschus. Ayant reçu d'Hilarios des marques de bonté et d'amitié intime, il se montra criminel envers son bienfaiteur : car il fut surpris couché avec sa femme. Sans se laisser abattre par ce malheur, Hilarios fit une chose qui tenait à la fois du courage et de la prudence. Après l'avoir surpris dans le délit d'adultère, il lui céda sa femme; il lui céda même sa place, à condition qu'il deviendrait sénateur. Car il avait lui-même vécu avec sa femme dans l'état de continence absolue. Puis ayant quitté sa patrie et ses fonctions, il changea sa manière de vivre et prit celle des philosophes. Il alla alors en Carie et en Lydie. Arrivé à Athènes, il voulut entendre Proclus et ses théories philosophiques. Mais comme Proclus, qui ne pouvait supporter sa vie licencieuse — car il avait appris qu'il était venu avec des courtisanes et continuait à mener son existence habituelle de désordre, — avait quitté Athènes, Hilarios suivit une autre voie, un autre système philosophique, qui visait plus aux avantages matériels et aux commodités de la vie, ὠφελείας, que la philosophie de Proclus. » Cela veut dire sans doute qu'il se fit Epicurien.

1 Le sens d'ὀξύτης en rhétorique est vague. Eustathe (ad Hom. *Od.*, p. 1379) la définit : νοημάτων βαθύτης ἐν ἐπιπολαζούσῃ ἁπλότητι, c'est-à-dire l'art de revêtir des pensées profondes dans une forme en apparence simple. Ernesti voudrait la traduire par Naïveté. Je préfère la rapprocher de ταχύτης, qui s'oppose à la lenteur, aux développements traînants, τὸ μηκυνόμενον, et s'allie, sans s'identifier, à la συντομία, la brièveté et la concision.

§ 267. Il disait qu'il était persuadé que sa vie corporelle avait été plus longue (qu'elle n'aurait dû l'être) par suite de la chasteté [1] de sa femme Et il disait cela non, comme on pourrait le croire, pour lui en témoigner sa reconnaissance, comme d'un service rendu, mais au contraire, comme mécontent d'un si long séjour dans le corps, et imputant à elle, au lieu de l'imputer à la nature, ce délai de l'heure de la mort [2].

§ 268. Il n'avait que des éloges pour l'aménité du caractère de sa femme et vivait avec elle dans un accord parfait.

§ 269. Dieu, par sympathie pour les premières espérances de son mariage, lui avait donné des présages d'une progéniture future, et le mari voyait enfin sa femme sur le point d'accoucher [3].

§ 270. L'obscurité n'empêchait pas Asclépiodotus de lire.

§ 271. Il racontait [4] tout ce qu'il avait entendu dire et un grand nombre de détails qu'il avait vus de ses yeux mêmes, et vraiment merveilleux.

§ 272. Une voix, sans qu'il pût reconnaître de qui elle était, lui ordonna de faire arrêter le vaisseau.

§ 273. Le mot ὀμμακοῖον [5] signifie la vue et l'ouïe à la fois.

§ 274. Et il persévéra jusqu'à sa mort, en s'abstenant de tout commerce charnel, et il n'y eut personne, même de ses

1 δεξιότης. Scholt traduit par *dexteritas*. Il est difficile qu'il s'agisse ici de la femme d'Hilarios, qui ne brillait pas par la continence. Photius revient, sans nous en avertir, à Isidore.

2 Il semble que les doctrines bouddhiques ont filtré, je ne sais pas quels canaux invisibles, jusque dans les âmes grecques si peu faites pour les comprendre et les pratiquer.

3 ἐπίτεκα οὖσαν. De qui s'agit-il maintenant? Ce ne peut plus être d'Isidore, à moins qu'il ne s'agisse d'une seconde femme, qu'il aurait épousée après la mort d'Hypatie.

4 Asclépiodotus, sans doute.

5 H. lit ὁμακοῖον mais avec la note : alias ὀμμακοῖον

plus mortels ennemis, qui se soit fait contre lui le délateur de pareilles accusations.

§ 275. Marinus, dont l'intelligence manquait naturellement de vigueur, ne put pas se mettre à la hauteur de l'interprétation sublime et profonde que son maître avait donnée du *Parménide*, et fit retomber la doctrine des Hénades hypersubstantielles aux Idées, séduit par les idées de Firmus [1] et de Galien [2], qu'il préféra aux conceptions des esprits bienheureux [3] qui expriment la pensée pure de Platon.

§ 276. Il lui donnait des soins, mais dans la mesure juste et comme il convient à la philosophie, et non à la manière d'un flatteur et d'un mercenaire.

§ 277 Par suite d'une révolte, Marinus quitta Athènes et se rendit à Epidaure, soupçonnant des desseins perfides qui en voulaient à sa personne.

§ 278. Marinus et Proclus lui-même, embrassaient Isidore, non d'un seul bras, mais de leurs deux bras.

§ 279. Proclus voyant son infatigable ardeur, et sa passion de savoir insatiable, répandait dans son esprit les sources des saintes doctrines et des théories philosophiques et se félicitait sans cesse en voyant en lui un homme d'un esprit assez grand pour recevoir et goûter sa pensée.

§ 280. Il céda craignant les reproches de l'un et de l'autre, et en même temps redoutant de leur causer une tristesse irritée [4].

1 Probablement Castricius Firmus, ami intime de Plotin, mentionné par Porphyre, vie de Plotin, § 2 et 7.

2 Le grand médecin philosophe, auteur d'un traité sur la Psychologie de Platon. Suid. v. Γαληνός : « Célèbre médecin de Pergame, qui vivait à Rome sous les empereurs Marc (Aurèle) (161-180), Commode (180-192) et Pertinax (192-193), fils de Nicon, géomètre et architecte. Il a composé beaucoup d'ouvrages de médecine et de philosophie, et en outre, de grammaire et de rhétorique, qu'il est inutile d'énumérer, puisqu'ils sont connus de tous. » Suidas n'a pas d'article sur Firmus.

3 Plutarque, Syrianus, Proclus.

4 Par ses refus.

§ 281. Il opéra en lui un ébranlement extraordinaire, et qui ne naissait pas de son propre fonds, ni de sa nature.

§ 282. Il y avait à Athènes une femme qui avait à sa disposition de nombreux artifices pour convaincre les gens, comme elle le fit voir.

§ 283. Il donnait, non d'une seule main, mais des deux [1] mains, comme dit le proverbe.

§ 284. Par son attitude extérieure et par l'humeur de son esprit, il se conformait à l'état d'esprit des gens avec lesquels il était en rapport, et qu'il devinait, les réprimandant lorsque la circonstance exigeait un aspect grave, une humeur et des paroles sévères; aimable avec ceux qui étaient aimables.

§ 285. Car il échangea les loisirs bienheureux de la philosophie pour se jeter lui-même dans la politique et les grandes charges publiques. Naturellement querelleur, et ne pouvant supporter d'être battu, dans les questions où il s'était attaché avec ardeur, aimant la gloire, comme personne, dans les œuvres et dans les discours qui sont l'objet des louanges, et qui mettent en dehors les vertus de l'âme, il froissait souvent ses supérieurs, en voulant rivaliser avec eux.

§ 286. Il ne voulait qu'une chose[2], c'était d'être considéré comme un homme qui, dans les rapports sociaux, a droit au respect dû au chef.

§ 287. Le plus grand nombre se réconfortait dans l'espérance d'une restauration des choses anciennes [3].

§ 288. Pamprépius était un instrument très propre pour ces circonstances sous lesquelles il était nécessaire de plier et qui soufflaient en sens contraire du beau et du bien.

1 τοῖν m. ταῖν.
2 Le texte de Westermann donne μόνον et la traduction entend μόνος.
3 Ainsi même du temps de Damascius au VIe siècle, les Hellènes et l'Hellénisme n'avaient pas perdu toute espérance.

§ 289. Il dit : selon le temps ἰκνούμενον au lieu de dire ἐπιόντα.

§ 290. (Il faut remarquer) que Damascius énumérant ceux qui luttaient avec rage, contre notre sainte et indestructible foi, et malgré lui, semble-t-il, et comme contraint par l'évidence[1] de la vérité, a écrit ces choses.

Car Julien l'empereur[2] avait fait cette tentative ; mais son règne n'alla pas au delà de quatre ans. Plus tard cette tentative fut reprise par Lucius, qui exerçait à Byzance le pouvoir de préteur sous l'empereur Théodose. Dans l'intention de tuer l'empereur, ayant pénétré dans l'intérieur du palais royal et par trois fois ayant voulu tirer son épée hors du fourreau, il s'enfuit frappé d'épouvante, à l'aspect soudain d'une femme de haute taille et d'une physionomie effrayante, qui entourait de ses bras, par derrière, Théodose[3]. Après cela le grand Généralissime de l'Orient[4], tenta encore cette restauration ; mais il en fut empêché : car il mourut de mort violente. Ensuite, Sévérianus notre compatriote, dit-il, de notre temps même, et un grand nombre d'autres avec lui : mais il s'en fallut de peu qu'il ne fût condamné à mort, par suite de la trahison de ses complices, entre autres Herménérique[5], fils d'Asper[6], qui révéla la conjuration à Zénon. Outre ceux-là,

1 κατ'ἐνέργειαν al. ἐνάργειαν.

2 Julien l'Apostat, 361-363. Dans le curieux récit de l'ambassade de Théodose II à Attila (en 450), écrit par le sophiste Priscus qui en faisait partie, et traduit par M. Guizot, Hist. de la Civilis. en France, t. III, p. 25, sqq.. il est question de quelques-uns de ces faits : l'Empereur avait promis à Attila de lui faire épouser la fille de Saturnillus, mais Athénaïs ou Eudoxie, l'impératrice sa femme, et Zénon personnage consulaire empêchèrent l'empereur d'exécuter sa promesse. « Ce Zénon, dit le récit, accompagné d'une nombreuse troupe d'Isauriens, gardait alors la ville de Constantinople qui était menacée par la guerre et commandait les armées d'Orient. Il donna la fille à un certain Rufies l'un de ses parents ». — Ce récit à la fin nomme en passant les généraux *Aréobinde* et Aspar.

3 Théodose II, empereur d'Orient 408-450. Le personnage appelé Lucius est inconnu.

4 ὁ μέγας τῆς ἕω στρατηλάτης. Scholt introduit dans sa traduction le nom de Zénon. C'est une erreur : il s'agit d'Ardabourios, fils du Goth Asper, que Suidas (v. Sévérianus, t. II, p. 723) ou plutôt Damascius qu'il copie, appelle presque dans les mêmes termes : Ἀρδαβουρίῳ... στρατηγοῦντι τῶν ἑώων ταγμάτων, général des légions d'Orient.

5 Ἀρμερίχου m. Ἀρμενερίχου Hermanrich.

6 Suidas : « Aspar, père d'Ardabourios. Lorsque Marcien l'empereur, qui avait été un bon empereur, eut perdu la vie, Aspar, par une dérision personnelle et spontanée, fit nommer Léon son successeur. »

Marsus et Illus, dont l'un, Marsus, pendant la révolte même, mourut de maladie, et l'autre, Illus, se voyant pris, mit fin à sa vie d'un coup d'épée.

§ 291. Il lance la tête dans le camp des ennemis, après l'avoir fait tournoyer du haut d'un rocher.

§ 292. Ammonius [1] qui était d'une avarice sordide, et qui ne voyait en toutes choses que des moyens de gagner de l'argent n'importe comment, conclut [2] un accord avec celui qui était chargé alors de veiller [3] sur la doctrine dominante.

§ 293. Il y avait là un tas de livres de toute espèce et sans valeur.

§ 294. Parce qu'il se livrait aux plaisirs de l'amour pour donner des enfants à l'État.

§ 295. Je dus d'abord faire [4], dit notre écrivain, des leçons publiques, avant de revêtir le manteau propre à la rhétorique : de sorte [5] qu'il y avait un manteau pour les rhéteurs comme un pour les philosophes.

§ 296. Les hommes sont portés naturellement à vanter la vertu de la vie qui demeure étrangère aux affaires de la vie réelle : quoique à mon jugement, il n'en soit pas ainsi [6]. Car la vertu qui, dans un gouvernement modéré, s'occupe à des travaux et à des discours politiques, exerce l'âme d'une façon fortifiante, et donne plus de constance par les épreuves, à toutes ses facultés saines et pures ; tandis que toutes les perfidies et les hypocrisies qui se cachent dans les vies humaines, tout cela se révèle dans la vie pratique, et se laisse plus volontiers et plus facilement corriger. Et d'ail-

1 Suidas ne mentionne qu'Ammonius Sakkas.
2 τίθεται m. τίθηται.
3 τὸν ἐπισκοποῦντα : un évêque, ou un espion.
4 λόγους ἐπεδεικνύμην πρότερον τὸν ἐπὶ ῥητορικῇ τρίβωνα περιθέμενος, c'est-à-dire soutenir une thèse pour être admis au grade de docteur, διδάσκαλος.
semble que ceci est une induction de Photius.
6 οὐχ οὕτως ἔχον, m. ἄλλ'οὕτως ἔχων.

leurs combien est grand dans la vie publique, le fait d'accomplir de bonnes actions et d'être utile; de quel prix est le courage et la constance ! C'est pourquoi les lettrés qui, assis dans un coin, s'en vont avec tant de gravité, disserter philosophiquement du juste et de la tempérance, quand ils sont contraints de sortir de leur ombre pour passer aux actes, s'y conduisent si piteusement.

§ 297. Il s'embarque [1] pour Athènes et se rend auprès de Proclus qui était encore plein de force et de santé.

§ 298. Agapius [2] était un homme en même temps grave et d'un commerce aimable; il maniait la langue ancienne avec un art au-dessus du commun, avait attiré sur lui les regards des habitants de Byzance, et se fit admirer à Alexandrie des plus illustres savants. Il était fort dans toutes les sciences ; et il aimait passionnément à poser des questions nouvelles, et à exercer la critique dans les théories de la grammaire et de la rhétorique, et, pour tout dire d'un mot, il semblait être et était un tétragone de science.

§ 299. Gésius [3] s'éleva à une grande renommée non seulement à cause de ses connaissances dans la médecine, qu'il enseignait et pratiquait, mais dans toutes les autres disciplines.

1 ἀπαίρειν. H. peut-être ἀπώρειν.

2 Suidas : « Agapius était originaire d'Alexandrie; nourri dès son enfance dans les belles lettres, et devenu professeur de médecine, il vint à Byzance, et y ouvrit une école très célèbre. C'était un homme d'une grande intelligence, et qui eut les faveurs de la fortune : il devint illustre dans son art et y gagna une grande richesse. »

3 Suidas : « Gésius, sous Zénon, devint une célébrité dans l'art de la médecine. Il était originaire de Pétra. Ayant supplanté Domnus, le Juif, son maître, et attiré à lui presque tous ses auditeurs, il fut bientôt universellement connu, et acquit une grande renommée, non seulement à cause de sa science médicale, de son talent de professeur et de son habileté de praticien, mais encore dans toutes les autres disciplines. Car c'était un homme avide de renommée et ardent au travail. Aussi il acquit une grande réputation de savoir dans d'autres sciences, par son application studieuse et persévérante autant que par ses aptitudes naturelles, perfectionna son art, à la fois dans la pratique et dans la théorie, et lui donna un caractère d'exactitude et de rigueur scientifique bien supérieur aux médecins de son temps et théoriciens et praticiens. Quoiqu'il eût commencé tardivement à faire des leçons publiques, et à y exposer la science, il eut des succès rapides, et se fit dans son art une grande réputation. Son éloquence visait à l'effet, et était assez déclamatoire. Il ne toucha que superficiellement la philosophie; mais il avait approfondi l'étude de la médecine, qui lui permit de posséder une très grande fortune. Il arriva aux dignités de l'empire

romain, et non des plus modestes. *Je ne puis que*[1] rendre hommage à la générosité courageuse de cette âme noble : car au moment où par ordre de l'empereur Zénon, on poursuivait Héraïscus, il le cacha dans sa propre maison, s'exposant lui-même au danger, et lorsque celui-ci exilé et malade, fut délivré du corps, alors il l'enveloppa lui-même dans un linceul, et lui rendit les derniers soins et les honneurs dus aux morts selon nos coutumes. Le dignitaire impérial[2] qui avait été envoyé (pour s'emparer de lui) se saisit d'Agapius et des autres philosophes et les emmena au chef-lieu du gouvernement.

1 ἀποδέχομαι. Il est clair que c'est Damascius qui parle, et qui est l'auteur de toute cette notice plus ou moins abrégée.

2 ὁ βασιλικός. Æmil. Portus, dans sa traduction, change, sans rien dire, βασιλικός en Βασίλιος. Je n'en vois pas la raison. On pourrait lire Βασιλισκός, qui, d'après Suidas, était frère de l'impératrice Vérina, et qui fut nommé sous l'empereur Léon *préfet du camp*, στρατοπέδαρχος, à la place de Rusticius. Le Comes Castrensis n'avait pas une charge militaire, mais était le chef des employés qui, lorsque l'empereur était à l'armée, *in Castris*, prenait soin de sa table et de son service domestique. Guizot, Hist. de la Civilis. en France, t. I, p. 8. Le Βασιλισκός mentionné par Suidas, est celui « qui fut empereur des Romains de l'Orient » en 475, entre les deux règnes de Zénon l'Isaurien, et qui fut un instant placé sur le trône à la suite d'un complot et d'une rébellion suscitées par Vérina, la veuve de Léon Ier. Suidas dit de lui : « Il extorqua de l'argent aux évêques des églises, et il s'en fallut de peu qu'il n'exilât Acacius, évêque de Constantinople, s'il n'en avait été empêché par la foule nombreuse de ceux qu'on appelle les moines, οἱ Μοναχοί ». Il se pourrait bien que les deux personnages n'en fissent qu'un.

Suidas au mot Ἁρμάτιος (1); « a joui d'une très grande influence auprès de l'impératrice Zénonide (la femme et la veuve de Léon Ier) et de Basiliscus lui-même. Il fut mis à mort par Zénon l'empereur, et cette mort causa une grande joie aux habitants. Car sous Léon, à tous ceux des Thraces qui avaient pris part à la rébellion (de Basiliscus) qu'il put prendre, il fit couper les mains en leur donnant la liberté. Ce fut *Onoulos* qui le tua, et cependant Harmatius l'avait recueilli avec bonté pauvre et venu tout récemment des barbares; il en avait fait d'abord un comte, puis un préfet des Illyriens, et lui avait prodigué beaucoup d'argent pour les dépenses de sa table, εἰς ἑστίασιν. Il récompensa ces bienfaits par une perfidie vraiment barbare, et par un assassinat commis de sa propre main.

— Harmatus (2) : « Comme Basiliscus l'empereur avait permis à Harmatus, un libre accès auprès de Zénonide, sa femme, dont il était parent (3), de leurs entrevues fréquentes et du fait que tous deux n'étaient pas sans beauté, il résulta que tous deux s'éprirent l'un pour l'autre d'un ardent amour; ils avaient constamment les yeux fixés l'un sur l'autre, tournaient à chaque instant leur visage (pour se voir) et s'adressaient de mutuels sourires. Mais ils souffraient de cacher ainsi leur amour. Mais ayant confié leur passion à l'eunuque Daniel et à Maria la sage-femme (ou sa nourrice) ils ne se guérirent pas de leur passion, en la satisfaisant et en couchant ensemble. Zénonis amena, par ses intrigues et ses caresses, Basiliscus, à ce qu'il accordât à son amant la première place dans l'Etat. Mais Theodoric (4) remarquant la faveur dont tout le monde entourait Harmatus, s'indignait de se voir délaissé et éclipsé par un jeune homme qui ne s'occupait que de sa chevelure et des autres soins de sa personne. Harmatus gonflé d'orgueil par l'abondance de ses richesses, et les honneurs extrêmes où il était parvenu, s'imaginait que personne ne pouvait le surpasser en vaillance. Et cette fausse et prétentieuse opinion qu'il avait de lui-même, alla jusqu'au point qu'il se parât de l'armure d'Achille; il circulait en ville à cheval dans cet appareil, et dans l'hippodrome on l'entendait pour ainsi dire hennir de vanité, comme un cheval vainqueur (5). La vile populace qui dans ses acclamations le saluait du nom de Pyrrhus, l'exaltait encore davantage et lui soufflait ce délire d'orgueil. En lui donnant ce nom, si la foule ne faisait allusion qu'à la coloration rubiconde de son visage, elle avait raison ; mais si elle voulait célébrer et louer par là sa vaillance, elle ne faisait que séduire et corrompre ce jeune homme. Car ce n'est pas aux héros, comme Pyrrhus, qu'il s'attaquait ; c'était aux femmes pour lesquelles, comme Pâris, il avait une passion qui allait jusqu'à la folie ».

(1) Notice tirée de Damascius sans doute, et qui se lie à l'histoire de Gésius.

(2) Comme l'indique Œm. Portus, c'est le même personnage, et il faut lire dans les deux notices ou Harmatios ou Harmatos.

(3) On ne voit pas bien si Harmatus était parent de l'impératrice ou de l'empereur.

(4) Fils de Théodemir, l'un des rois des Goths orientaux, élevé à la Cour de Léon Ier et adopté par lui, reconnu roi des Ostrogoths, 474, rend d'inappréciables services à Zénon, contre l'usurpateur Basiliscus, est nommé patrice et consul, marche sur l'Italie dont il s'empare sur Odoacre, et devient roi de toute l'Italie en 493; mort en 526.

(5) Le texte φρυάττεσθαι τοῦ οἴκου, altéré et incompréhensible,est changé par Æm. Portus τοῦ ἵππου τρόπον, equi more quodam, hinnire, gloriari, superbire.

§ 300. Son esprit était profondément versé dans les théories dialectiques.

§ 301. Il dit qu'Isidore ayant épousé Domna [1], eut d'elle un fils qu'il surnomma [2] Proclus. Domna, cinq jours après être accouchée mourut, et délivra le philosophe de la mauvaise et insupportable bête avec laquelle il avait vécu, c'est-à-dire d'elle-même.

§ 302. Il dit que l'Asclépios qui est à Bérytus n'est ni Grec, ni Egyptien [3], mais un dieu du pays, un Phénicien. En effet Saducus avait eu des fils en qui ils voient les Dioscures et les Cabires. Le huitième de ces fils était Esmounos en qui ils voient Asclépios. Celui-ci qui était d'une extrême beauté, et arrivé à la jeunesse excitait l'admiration de tous ceux qui le voyaient, fut aimé, dit la légende, d'Astronoé, la déesse phénicienne. la mère des dieux. Il avait l'habitude de chasser dans ces forêts; un jour il vit la déesse qui le chassait lui-même ; il se mit à fuir ; elle le poursuivit, et était sur le point de le saisir, quand, d'un coup de serpette, il se coupa lui-même le membre qui sert à la génération. Celle-ci, profondément attristée de ce malheur, appela à son aide Paeon, et rallumant dans le jeune homme la chaleur de la vie, en fit un dieu, que les Phéniciens nomment Esmounos, à cause de la chaleur de la vie D'autres croient qu'Esmounos signifie *huitième*, parce qu'il était le huitième enfant de Saducus [4].

§ 303. Il alluma dans ces profondes ténèbres une éclatante lumière.

§ 304. Les disciples de Marinus et lui-même ont connu ce récit relatif au jeune homme, et en furent, comme tu penses, très émerveillés.

1 C'est donc un second mariage contracté par Isidore, après la mort d'Hypatie.

2 τὸ παιδίον ἐπωνόμασε, m. ἐπονομασθέν.

3 Le nom en effet n'est pas étranger à la langue égyptienne : on trouve le mo A-schemoun-é-in comme nom d'une ville égyptienne. Champollion.

4 Σαδύκῳ al. Σαδόκῳ. Pour toute la légende d'Eschmoun, et l'étymologie du nom, voir Proclus, Com. s. le Parménide, trad. franc. Chaignet, t. I. p. 38.

§ 305. Les graves difficultés de l'hypothèse [1] n'avaient pas encore éclaté au grand jour.

§ 306. L'entraînement du discours m'a poussé à faire cette digression, et à dire des choses qui sortent de mon sujet, pendant que j'étais en train de suivre la biographie successive [2] des diadoques qu'avait *choisis* [3] Proclus.

§ 307. Ce que l'on sera bien surpris d'apprendre, c'est qu'avec une gravité très noble et une physionomie très assurée, il se montrait gracieux à toutes les personnes présentes ; le plus souvent sérieux dans l'intérêt commun des auditeurs, se relâchant parfois de cette gravité par d'agréables plaisanteries, raillant avec grâce ceux qui avaient commis quelque erreur, et couvrant la critique d'un mot plaisant.

§ 308. Il s'élevait à une hauteur et à une étendue de vue vraiment incroyable.

§ 309. Si bien que les faits de l'antiquité qui ont le plus le caractère de fables ne paraissent plus incroyables.

§ 310. Il demanda à être reçu par moi en secret.

§ 311. Théosébius à qui le Chaldéen [4] avait en entrant donné l'anneau de la modestie [5], après l'avoir fait travailler avec goût, s'approchant de sa femme lui dit : « Je t'ai donné autrefois un anneau pour serrer le lien d'une communauté de vie destinée à nous donner des enfants ; aujourd'hui je te donne celui-ci, qui préside à la sagesse [6], qui t'aidera à garder la

1 Sans doute les hypothèses relatives à la légende d'Eschmoun.

2 ἐπακολουθήσαντα παριόντι τῷ βίῳ τῶν διαδόχων. Damascius avait donc compris dans le plan de son ouvrage la biographie des Diadoques, dans l'ordre de succession chronologique.

3 οὓς εἵλετο. Le Diadoque en fonctions avait donc un droit, sinon de nomination, du moins de désignation, de son successeur.

4 Un astrologue quelconque, car ce ne peut être celui des Julien qui portait le nom de Chaldéen, tandis que son père était plus particulièrement désigné sous le nom de le *Théurge*. Car ils vivaient sous Julien l'Apostat.

5 σωφροσύνης.

6 σωφρονιστής, l'anneau de la chasteté. Une baguette magique.

continence dans la vie commune [1]. Celle-ci le reçut avec joie, et vécut dès lors avec son mari, sans avoir avec lui aucun commerce charnel. L'influence efficace de cet anneau protecteur et gardien, il en avait, disait-il souvent, fait l'épreuve non seulement sur sa femme, mais sur lui-même ; car il avouait lui-même que lorsqu'il était plus jeune, il avait eu à soutenir le combat de la jeunesse contre ces ennemis, les violentes tentations qui poussent à la volupté, et celles qui nous attaquent du dehors, et celles qui nous trahissent au dedans[2].

§ 212. Il éclatait en cris de réprobation contre tous les sens, mais il tonnait surtout contre celui du toucher ; car c'est lui qui est véritablement terrestre, qui se révolte, et qui précipite l'âme dans l'éternel torrent de la génération.

1 οἰκουρία, tout en restant dans la même maison que ton époux.
2 τοὺς ἔνδον m. ἔνδοθεν qui fait mieux le pendant d'ἔξωθεν.

INDEX

A

Abraham, § 141.
Acacius, évêque de Constantinople, § 299, note.
Académie (l'), § 158.
Adonis, § 106.
Ædésia, épouse d'Hermias, § 76.
Ægai, ville de Cilicie, § 69.
Ægyptus, ami d'Hermias, § 74, note.
Agapius, (grande réputation d') à Byzance et à Alexandrie, § 298.
Alexandrie, § 67 — 78 — 223 — 298.
Alexandrie (les habitants d') les plus habiles des hommes, dans l'interprétation des songes, § 12.
Alexandrins (les philosophes), § 52 — 106.
Ammonianus, grammairien, § 60.
Ammonius, grammairien d'Alexandrie, fils d'Hermias, § 74.
— contemporain d'Hiérax, § 78.
— disciple de Proclus, § 79.
— avide d'argent, § 292.
— habile dans l'explication des poètes grecs, § 60.
— interprète le plus profond des philosophes et traite surtout de la doctrine d'Aristote, § 79.
Anatolius, § 192.
Ane (un) goûtant les leçons d'Ammonius sur les poètes, § 60.
— (un) prédit l'empire à Tibère, § 64.
Anneau (l') de la tempérance, § 59 et 311.
Anthémius (l'empereur), § 64 et 108.
Anthousa, devineresse par les nuages, § 69.
Apamée, ville de Syrie, § 93.
Aphrodisias, ville de Carie, § 117 — 131 — 264.
Apollon (la cour d') en Carie, § 117.
Apollon (temple d') à Hiérapolis, § 131.
Arabie (l'), § 195.
Arabes (les) domptés par Dionysos, § 200.
Archiadas riche et non inférieur à son père, excepté en philosophie, § 222.
Ardabourios, fils d'Aspar, généralissime des légions d'Orient, § 290 note.
Aréobindos, légat de l'empereur en Perse, § 92 not.
Argaryzos, montagne de la Palestine, § 141.
Aristide Ælius, le Rhéteur, auteur d'une Oneirocritique, § 12.
Aristote, Isidore partisan de la doctrine d'Aristote, § 35.
— (la doctrine d') commentée par Ammonius, § 79.
Asclépiadès, ami d'Isidore, § 93 — 94 — 107.
Asclépiodote, maître d'Isidore, § 116 — 126.
— versé dans les doctrines orphique et chaldaïque, § 126.
— passionné pour la musique, § 127.
— épouse Diamané, § 130.
— croit en songe devenir Attès, § 131.
— a la vision d'un serpent suspendu en l'air, § 140.
Asclépiodote le jeune, gendre du grand Asclépiodote, § 160.
— voyait dans l'obscurité § 270.
— élève de Jacobus, § 128.
— disciple de Proclus, § 139.
Asclépios (un) phénicien adoré à Bérytus, § 302.

Ascus, le géant, vaincu par Zeus, § 200.
Asper, chef des Goths, § 69 — 290.
Astrampsychos, auteur d'une Oneirocritique, ou mage, § 12.
Astronoé, Déesse de Phénicie, identifiée à la mère des Dieux, § 302.
Athanasius, chargé de veiller, ἐπισκοπεῖν, aux intérêts de la religion dominante, § 179.
Athèna (temple d') a Emèse, § 203.
Athènes, § 83 — 124 — 125 — 153 — 168 — 188 — 207 — 221 — 229 — 277 — 297.
Athénodore, contemporain de Proclus et de Salluste, § 89, not.
Attès (Asclépiodote croit en songe être devenu), § 131.
Attila (bataille d') auprès de Rome et de Valentinien, § 61 — 64.
Autruche (l') de Libye, § 72.

B

Babia, la Déesse, § 76.
Babion, nom des enfants, en langue Syrienne, § 76.
Bacchus, à l'aide du vin, dompte Lycurgue, § 200.
Baliméris (Wladimir) compagnon d'Attila, § 64.
Basilidès, père de Salluste, le philosophe cynique, § 89 et not.
Basiliscus (rébellion de), § 299, not.
Basiliscus emper. § 299, not.
Bataille miraculeuse auprès de Rome entre Attila et Valentinien, § 63.
Bel (le Dieu), identifié à Kronos par les Syriens, § 115.
Berytus, ville de Syrie, § 302.
Bétyles (les pierres appelées), § 94 — 203.
Bostra, ville d'Arabie, § 195.
Βουλή (le Grand Conseil), § 266, not.
Brachmanes (les) visitent sous Sévère Alexandrie, § 67.
— (Genre de vie et classes des) § 67.
Byzance, § 78 — 121 — 204 — 290 — 298.
— (Prise et pillage de), § 9, not.

C

Cabires (les) fils de Saducus, § 302.
Cæsarée, ville de Palestine, § 92.
Cappadoce (la), § 69.
Carie (la), § 63 — 140 — 207.
Cariens (les), § 117.
Carthaginois (les), § 91.
Caverne placée sous le temple d'Apollon à Hiérapolis, § 131.
Cébus, espèce de singe, § 101.
Chaldaïque (la science), § 126.
Chaldéen (le), § 311.
Cheval (le) de Sévère laisse échapper de son corps des étincelles, § 64.
Chrysippe, le stoïcien, § 36.
Cilicie (la), § 69.
Comanus (le Mont) en Cappadoce, § 69.
Conseil (le Grand Conseil du Palais), § 266, note.
Curba, région de la Carie, § 63.
Cyllène (le Dieu de), § 209.
Cyrille, évêque d'Alexandrie, V. Hypatie, § 164, note.

D

Dalmatie (Marcellin, chef indépendant de la), § 91.
Damas, ville de Syrie, § 76 — 120.
— Origines du nom, § 200.
Damascius (l'impie), § 88.
— (des étincelles jaillissent du corps de), § 64.
Damiané femme d'Asclépiodote, § 130.
Daniel, eunuque favorise les amours de Zénonide et de Harmatios, § 299, note.
Démon (exorcisme d'un), § 56.
Démosthène (les Harangues de) apprises par cœur par Saluste, § 250.
Dia, ville d'Arabie, § 199.
Diké, (la Justice), apparaît à Asclépiodote, § 138.
Dionysias (les habitants de la ville de) voisine de Bostra, fortifiée par les Arabes, § 196.
Diophante, mathématicien, commenté par Hypatie, § 164, note.
Dioscures (les) fils de Saducus, § 302.
Divination (la) par les nuages, inventée par Anthousa, § 69.

Domna, seconde femme d'Isidore, § 309.
Domnos, le Juif, médecin maître de Gésius, § 299, note.
Donus, le philosophe, § 131.
Dragon (un) avec une tête énorme, vu dans l'air, § 140.

E

Ἔως (sens du mot), § 252.
Egée (la mer), § 93.
Egyptiens (les) plus anciens des hommes, § 1.
— adorent Isis et Osiris, § 3 et 70
— ont conservé l'art de la magie perdu par les autres hommes, § 71.
— (Mythes) sur la naisssance d'Orus, et du Soleil, § 107.
El (le Dieu) Syrien identifié à Kronos, § 115.
ἐμβολα, § 9, note.
Emèse, ville de Syrie, § 263.
Emésion, personnage de mœurs ignobles, § 194.
Epervier (l'), § 97.
Epictète (le philosophe), § 58.
Enharmonique (Asclépiodote veut faire revivre le genre), § 127.
Epictète (Théosebius emprunte à) la plupart de ses doctrines morales, § 58.
Epidaure (la ville d'), § 277.
Erythrios, rival d'Ammonius, § § 108, note.
Esmounos ou Asclépios phénicien, § 302.
Ethiopie (animal venu d') et qui parlait, § 78.
Etincelles de feu (des) s'échappent du corps de Damascius, § 64.
— et du corps du cheval de Sévère, § 64.
Eunoïos, d'intelligence lourde, § 85.
Epeithios, § 223.
Eusébius, le grand médecin, § 200.

F

Firmus (Marinus adopte l'interprétation de Platon donnée par), § 275.
Femme douée d'une puissance surnaturelle, § 191.

G

Galien (Marinus adopte l'interprétation de Platon donnée par le médecin), § 275.
Gennaïos adoré par les Hiéropolitains sous la figure de Zeus, § 203.
Gésius le médecin, § 299.
Gezérique (Genséric) roi de Carthage, mot de), § 91.
Gorgonias (la plante), § 68.
Grâces (les), § 162.
Grégoire d'Alexandrie, frère d'Hermias, § 75.

H

Harmatus, ou Harmatios, amant de Zénonide, § 299, note au mot Gésius, mis à mort par Zénon.
Hébreux (le Dieu des), § 56.
Hégias le philosophe, § 221 — 227 230.
Héliodore, fils d'Hermias, § 74.
Héliopolis, de Syrie, § 94 et 203.
Hélios, né comme Orus et avant lui, avec un doigt sur les lèvres, § 107.
— (Bétyles consacrés à), § 203.
Héraïscus, le philosophe, § 107 et 112.
Herménérique (Hermanrich) fils d'Asper, § 290.
Hermias, d'Alexandrie, disciple de Syrianus, § 74.
Hermias a un fils Ammonius, doué d'un merveilleux esprit, § 76.
Hérodès le sophiste, § 87.
Hiérapolis ville de Phrygie, (l'antre souterrain du temple d'Apollon à), § 131.
Hiérax d'Alexandrie, contemporain d'Ammonius, § 78.
Hiérius, fils de Plutarque, disciple de Proclus, § 88.
Hiéroclès le philosophe, § 36 et 54.
Hiéroglyphique (l'écriture), § 98.
Hilaria (la fête des), § 131.
Hilarius le philosophe, § 266.
Hippocrate, le médecin, § 129.
Hippopotame (l') représenté dans

les monuments hiérolyphiques, la méchanceté, § 98.
Hommes dont le corps laisse échapper des étincelles et des flammes, § 64.
Honorius, l'empereur, § 63.
Hypatie, § 164.

I

ἴχρια, § 9, note.
Illus, § 109 — 169 — 172 — 290.
Io, § 197.
Isidore, partisan de la philosophie d'Aristote, § 35.
— Ami d'Asclépiadès, § 93.
— Disciple d'Asclépiodote, § 116.
— (Appréciation d') dans l'art de l'exposition, et de la discussion dialectique, § 246.
— Sa personne, § 16 — 49 — 80.
— Son intelligence, § 17 — 21 — 23 — 40 — 43.
— Ses voyages, § 239.
— Elève de Marinus, dans l'étude d'Aristote, § 42.
— Sa nature morale, § 18 — 24 — 26 — 176 — 274 — 284 — 307.
— Son jugement sur les philosophes, § 35 — 36.
— Ses opinions philosophiques, § 32 — 240 — 296.
— Est plutôt platonicien, § 35.
— Nommé Diadoque de l'Ecole, § 226.
— A cultivé avec peu de talent la poésie, § 61.
— Se rend auprès de Proclus, § 297.
— Hautement estimé de Proclus, § 278.
— Méprise la rhétorique, § 201.
— Habile interprète des songes, § 12.
— d'Alexandrie, écrit l'histoire des Empereurs, § 12.

J

Jacob d'Alexandrie, médecin, § 120 — 123 — 124 — 125 — 128 — 129.
Januarios, habile administrateur, frère de Nomus, § 92, note.
Joannès, fustigé et privé de ses biens par Anatolius, § 192.
Juif (les), § 141.
Julien, le poète, § 180. — Julien le poète, § 185.
Julien le Sophiste, § 180.
Julien l'empereur, § 290.
Jupiter dompte le géant Ascus, § 200.
Jupiter (les bétyles consacrés à), § 203.
Jupiter (temple de) sur le Mont Argaryzos, § 141.

K

Kronos v. Saturne, appelé El, Bel et Tholatés par les Syriens et les Phéniciens, § 115.

L

Lacharès, le Rhéteur, § 83 — 84.
Léon l'empereur, § 69.
Léontius, l'empereur, § 108.
Léontius (éloge et malheurs de), § 46 — 47 — 48 — 49 — 50 — 51.
Liban (le Mont), § 94.
Lucius attente à la vie de Théodosius, § 290.
Lycurgue vaincu par Dionysos, § 200.

M

Maître (μάγιστρος) des offices, fonctionnaire de la cour impériale, § 89, note.
Marcella épouse de Patricius et mère de Proclus, § 132.
Marcella, une aïeule très reculée de Théon le Sophiste, § 62, note.
Marcellinus, prince de Dalmatie, assassiné par les Romains, § 91.
Marcellus, avait appris par cœur les 8 livres de Thucydide, § 89, note.
Marinus de Néapolis, vient d'Athènes à Epidaure, § 277.
— (Faible santé de), § 152.
— Maître d'Isidore, § 42 — 278.
— Obtient par la persuation qu'Isidore accepte la *diadochie*, § 226.
— Esprit sans vigueur, § 275.
— (Mort de), § 229.
— (Commentaire de) sur le Philèbe, § 42.

— Successeur de Proclus, § 42 — 141.
— (Compagnons de), § 304.
Marsus, § 290.
Maximinus, le mage, § 204.
Méandre (le fleuve), § 116.
Médecins (ignorance des) de Byzance, § 121.
Métrophanès, le Sophiste, fils de de Lacharès, § 86.
Minerve (temple de) à Emèse, § 203.
Moschos, le Rhéteur, séduit la femme d'Hilarios, § 266, note.
Muse (le trépied de la), § 22.
Musique (les genres de la), § 127.

N

Néapolis, ville de Palestine, § 141.
Nil (le fleuve du), § 93.
Νόμισμα (valeur du), § 158, et note.
Nonus, frère de Januarius, reconnaît les meurtriers à leurs yeux, habile critique, § 92, et note.
Nonus avait appris par cœur 6 fois tout Demosthène, § 89, note.

O

Ὄμμακτον (sens du mot), § 273.
Onoulos, tue Harmatios, son bienfaiteur, § 299, note.
Orestiades (les) de Cappadoce, § 60.
Orion, § 70.
Orus, dieu des Egyptiens, né avec un doigt sur les lèvres, § 107.
Oryx, (l'animal appelé), § 102.
Osiris, § 3 — 106 — 107.
Ouranius d'Apamée, § 92.

P

Pæon, § 302.
Palestine (la), § 92 — 141.
Pallium (le) philosophique, § 295.
Pamprépius, Egyptien, grammairien, § 109 — 110 — 168 — 171 — 172 — 288.
Panique ou Panisque, animal transporté d'Ethiopie à Byzance, § 78.
Panthère (la), a toujours soif, § 97.
Pappus, philosophe d'Alexandrie, contemporain de Théon, sous Théodose, § 62, note.
Patriciat (le) devient sous Constantin une dignité purement honorifique, et décernée par l'Empereur, § 266. note.
Patriciat (le) à Constantinople, § 266, note.
Patricius, § 132 ; père de Proclus et mari de Marcella ou l'amant de Vérina, mis à mort par Basiliscus, § 132, note.
Pélops, § 69.
Pétrus, § 170.
Phéniciens (nom que les) donnent à Asclépios, § 302.
— à Kronos, § 115.
Pindare, § 35.
Platon adoré comme un Dieu par Isidore, § 36.
— (génie de), § 158.
— (les Idées de), § 33.
— (grâces du style de), § 54.
— (la chaîne d'or de), § 151.
— (le Gorgias de), § 54.
— (le Parménide de), § 275.
— (le Phèdre de), § 146.
— (le Timée de), § 227.
Plutarque, d'Athènes, père d'Hiérius, § 88 — 150.
Plutarque de Chéronée, § 64.
Porphyre très goûté d'Isidore, § 36.
— Maître de Théodore, § 166.
Portique des Chasses, à Byzance, § 9, note.
Proclus, le philosophe, disciple de Syrianus, § 74.
— Malade à Athènes, § 125.
— Maître d'Asclépiodot is, § 139.
— Maître d'Ammonius, § 79.
— Maître d'Hiérius, § 78.
— (Jugement de) sur Héraïscus, § 107.
— A une grande estime pour Isidore, § 278, et § 279.
— Très admiré par Isidore, § 36 — 250.
— Admire la beauté de visage d'Isidore, § 80.
— A pour successeur Marinus, § 141.
— A une grande affection pour Zénodotus, § 154 — 147 — 150 — 151 — 158 — 188 — 266 — 305.
Proclus, fils d'Isidore, § 300.
Prodiges (nombreux) vus en

Egypte par Isidore et Asclépios et racontés par Damascius, § 93.
Proverbes, § 8 — 51 — 132 — 283.
Ptolémée, grand astronome, § 145.
Pythagore adoré comme un dieu par Isidore. § 36.
— (Précepte de) sur la nourriture, § 125.
Pythéas de Carie, § 140.

Q

Quirinus (la maison qu'on appelle de), § 88.

R

Rhodes (l'île de), § 64.
Rome, § 63 — 64 — 69.

S

Saducus, père des Cabires et des Dioscures, § 302.
Salustius, philosophe cynique, § 89.
— Se consacre à l'éloquence, § 250.
— devine, dans leurs yeux, la mort prochaine des gens, § 92.
Samos, § 217.
Saturne (vie de), § 22.
— Appelé El, Bel, Tholatès par les Phéniciens et les Syriens, § 115.
— (Bétyles consacrés à), § 203.
Scythes (les), § 63.
Sébastien, favori de l'Empereur Zénon, § 169, note.
Serments par l'eau du Styx, § 199.
Sévère (l'empereur), § 196.
— (le Romain, patrice), § 9 — 233.
— (Consul), § 64 — 108.
— Reçoit les Brachmanes à Alexandrie, § 67 — 68.
Sévérianus, § 165 — 290.
Sirius, identifié par les Egyptiens à Isis. § 70.
Sogda (la plaine de) autrefois un lac, § 63.
Soleil (le), Hélios n' avant Orus, avec un doigt sur les lèvres, comme lui, § 107.
Soleil (Bétyles consacrés au), § 203.
Songes (les) § 11 — 12 — 25 — 253.
Soranus, le médecin, § 129.
Sothis (l'étoile) chez les Egyptiens, Isis chez les Grecs, § 70 — 102.
Spectres (bataille de), § 63.
Styx (l'eau du), § 195 — 199.
Suchus, espèce de crocodile, § 99.
Supérianus, rhéteur, désigné pour être Sophiste à Athènes, professeur officiel d'éloquence, § 83.
Synésius, § 163, note
Syrianus, le philosophe, maître de Proclus et d'Hermias, § 74.
— tenu en très haute estime par Isidore, § 36 — 220.
Syriaque (βάϐεις en) signifie enfants, § 76.
Syrie (la), § 92 — 94.
Syriens (les) et les Phéniciens appellent Kronos, El, Bel, § 115.

T

Tête humaine de la grandeur d'un pois vue par Illérius, fils de Plutarque, § 88.
Tétrapyrgium, pays de Sicile, § 63.
Théagène, le philosophe, § 157.
Théandrilès le Dieu ou Thyandridès, § 198.
Théoclia, mère de Salluste, le philosophe, § 89, note.
Théodore d'Asiné, disciple de Porphyre, § 166.
Théodosius, l'empereur, § 290.
Théodota, mère du philosophe Isidore, § 74, note.
Théon, le rhéteur, § 62.
— Avait pour aïeule très reculée, Marcella, § 62, note.
Théosébius, § 36, note. — § 56 — 58 — 59 — 311, § 132 note.

Theuderique (Théodoric), fils de Balimer (Wladimir), § 64.
Tholatès dieu Syrien et Phénicien identifié à Kronos, § 115.
Thyandridès, dieu des Arabes, dans Marinus, vie de Proclus, § 19.
Tibère l'empereur à Rhodes, § 64.
Tresse animée vue dans le Nil, § 93.
Typhon, l'ennemi d'Osiris, § 5.

U

Ulpien, frère d'Isidore, § 230, not. de Suidas.
Uranius, d'Apamée, reconnaît à leurs yeux les faiseurs de prodiges, § 92.

V

Valentinien, l'Empereur, § 63.
Vénus (statue de) dédiée par Hérode, fait l'admiration de Damascius, § 87.
Vérina, femme de Léon I, le Thrace et belle-mère de Zénon, fait exiler Pamprépius, § 169, note.

Z

Zénodotus, le philosophe, très cher à Proclus, § 154.
Zénon, l'empereur, § 109 — 169 — 290.
Zénon le Juif, § 89, note.
Zénon de Pergame, § 89, note.
Zénonide, femme de Léon I emp., § 299, note.

ERRATA

Page 11, note 2, lire ἑτέρῳ τινὶ.
Page 16, note 2, lire ἐναντίον.
Page 16, note 4, lignes 2 et 3, lire ἡγησάμενοι.
Page 25, note 2, lire ἀποφάσεων.
Page 35, note 1, lire ἐκείνου.
Page 36, note 2, ligne 3, lire ὠφέλιμα.
Page 37, note 2, lignes 3 et 4, lire ἅπτεσθαι.
Page 45, note 3, lire τῷ αὐτῷ.
Page 66, note 1, ligne 13, lire αἰώνιον νέον τε.
Page 73, note 1, ligne 5, lire ἀντίθεσις ἦν.
Page 80, note 3, lire Cousin.
Page 82, note 1 ligne 5, lire ἀθρόαν.
Page 82, note 2, ligne 2, lire ἀντιδιήρηνται
Page 84, note 4, ligne 3, lire κεφάλαια.
Page 88, note 1, fin, lire τὸ ἕν.
Page 90, note 1, ligne 4, lire οὕτως.
Page 102, note 7, ligne 1, lire ἄν.
Page 103, note 4, ligne 1, lire τὰ.
Page 111, note 2, ligne 1, lire ὄν.
Page 112, note 2, ligne 1, lire ὄν.
Page 112, note 6, ligne 2, lire ὄν.
Page 117, note 2, ligne 1, lire εἴ τίς.
Page 117, note 4, ligne 2, lire πολλαπλασιαζομένων.
Page 118, note 3, ligne 4, lire λέγεται.
Page 119, note 1, ligne 2, lire περισσάρτιος.
Page 121, note 3, ligne 1, lire ὄν.
Page 124, note 8, ligne 2, lire ἐστίν.
Page 128, note 3, ligne 5, lire λόγοι.
Page 128, note 3, ligne 7, lire Empiricus.

Page 128, note 3, ligne 14, lire ἡγούμενον, conséquent.
Page 132, note 3, lire lieu.
Page 138, note 5, ligne 6, lire ἐναντίον.
Page 140, note 2, ligne 1, lire ὀλίγιστον.
Page 140, note 3, ligne 8, lire τινος.
Page 142, note 1, ligne 3, lire l'idée de.
Page 147, note 2, lire ne fût-ce qu'avec.
Page 150, ligne 27, lire *était*.
Page 152, note 3, ligne 6, lire εἶναί; ligne 7, supprimer τὸ μὴ εἶναι.
Page 172, note 1, ligne 1, lire μηδενὶ.
Page 187, note 1, ligne 1, lire οὐδὲ ἕν.
Page 195, ligne 1, lire ὄντα αὐτά.
Page 195, note 3, ligne 1, lire δεσμός.
Page 203, note 3, ligne 2, lire αὐτῷ.
Page 205, note 1, ligne 1, lire αὐτά.
Page 210, note 3, lire le ; ligne 3, il.
Page 223, ligne 10, lire τῇ φύσει.
Page 230, ligne 7, lire c'est ; ligne 23, De l'.
Page 263, note 2, lignes 1, 2, lire Ῥωμαίων, Ῥώμης
Page 264, note 1, ligne 8, lire μινύθουσα δὲ.
Page 278, note 5, ligne 1, lire χάλων.
Page 283, note 5, ligne 30, lire Ῥωμαῖος.
Page 283, note 1, ligne 3, lire Commode.
Page 295, note 1 *bis*, ligne 2, lire notices ; ligne 7, ἀπήλαυσε.
Page 298, note 2, ligne 9, lire κρείττονος.
Page 311, note 2, ligne 2, lire Perrault.
Page 322, ligne 10, lire proportion.
Page 323, ligne 12, lire παρθένος.
Page 336, note 3, ligne 2, lire opulence.
Page 337, note 2, ligne 1, lire disciple.
Page 339, note 8, ligne 7, lire l'Eglise.
Page 340, note 4, lire ἀποδιδόντι.
Page 349, note 1, lire ἠναγκάζετο.
Page 358, note 5, lire Il semble.
Page 360, note 5, ligne 1, ajouter en.
Page 362, note 3, ligne 1, lire οὗς.
Page 367, ligne 22, lire ἔμβολα.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES

DANS LE TROISIÈME VOLUME

	Pages
Avant-Propos par M. Hild, Doyen de la Faculté des Lettres de Poitiers	I-III
Eloge prononcé à la Séance solennelle de la rentrée de l'Université de Poitiers, par M. Hild	V-XV
Proclus, Commentaire sur le Parménide. Livre septième (*suite*)	1-90
Extraits de la Théologie platonique de Proclus sur la fin de la première hypothèse et sur la deuxième hypothèse	91-107
Commentaire anonyme sur les VIII dernières hypothèses du Parménide	109-213
Table des paragraphes du Commentaire de Proclus sur le Parménide; des Extraits de la Théologie de Platon, et du Commentaire anonyme sur les huit dernières hypothèses	215-240
La Vie d'Isidore, ou Histoire de la philosophie par Damascius. — Introduction	241-251
Photius, cod. 131. Etude critique sur la Vie d'Isidore de Damascius	253-258
Photius, Sur le livre des choses merveilleuses de Damascius	259
Suidas, Notice sur Damascius	260
Damascius, Vie d'Isidore	261-363
Index de la Vie d'Isidore	365-370
Errata	373